哲学与宗教



形而上学

Metaphysics

（第二版）

〔美〕彼得·范·因瓦根（Peter van Inwagen）著
宫睿 译



在这部深思熟虑的经典著作中，因瓦根考察了三个深刻的问题：世界最普遍的特征是什么？为什么有一个世界存在？人在世界中处于什么地位？本书阐释了形而上学这一令人好奇的观念，并论述了这一观念的历史意义与当代意义。本书既可以作为大学哲学课程的教科书，也可以作为形而上学的入门书，供对形而上学思考感兴趣的读者使用。

"彼得·范·因瓦根的《形而上学》是一本不可多得的好书。该书以清新、易懂的方式探究了基本的形而上学问题。书中的哲学讨论令人着迷。该书虽是一本形而上学的入门书，但书中的许多论述却能吸引思考最精深的哲学家。"

——约翰·马丁·费舍尔(John Martin Fischer)，加利福尼亚大学




ISBN 978-7-301-10415-6

责任编辑：汪晓丹　游冠辉
封面设计：山　人
定价：25.00 元

未名译库·哲学与宗教系列

形而上学

（第二版）

[美] 彼得·范·因瓦根(Peter van Inwagen) 著
宫 睿 译



著作权合同登记　图字：01-2006-7535 号

图书在版编目(CIP)数据

形而上学(第 2 版)/(美)因瓦根著;宫睿译. —北京：北京大学出版社,2007.7

(未名译库·哲学与宗教系列)

ISBN 978-7-301-10415-6

Ⅰ.形…　Ⅱ.①因…②宫…　Ⅲ.形而上学—研究　Ⅳ.B081.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 155236 号

书　　　名：形而上学(第二版)
著作责任者：[美] 彼得·范·因瓦根　著　宫睿　译
责 任 编 辑：汪晓丹　游冠辉
标 准 书 号：ISBN 978-7-301-10415-6/B·0396
出 版 发 行：北京大学出版社
地　　　址：北京市海淀区成府路 205 号　100871
网　　　址：http://www.pup.cn　　电子信箱：zpup@pup.pku.edu.cn
电　　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62767347
　　　　　　出版部 62754962
印　刷　者：北京大学印刷厂
经　销　者：新华书店
　　　　　　650 毫米×980 毫米　A5　12.125 印张　347 千字
　　　　　　2007 年 7 月第 1 版　2007 年 7 月第 1 次印刷
定　　　价：25.00 元

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译”。1902年1月，光绪发出上谕，将成立于1862年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年4月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，“推荐精通西文，中学尤有根底”的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中

的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立100周年之际，我社决定推出大型丛书“未名译库”(Weiming Translation Library)。“译库”为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有“经济伦理学译丛”、“新叙事理论译丛”、“心理学译丛”、“基督教文化译丛”等等。“未名译库”为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大“包容百川”的宽广胸襟。本丛书取名为“未名译库”，旨在继承北大五四以来“兼容并包”的学术文化传统。我们将在译库书目的选择（从古典到当下）和译者的遴选上（不分校内校外）体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文

化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使“未名译库”真正能成为一座新世纪的“学术文化图书馆”。

《未名译库》编委会

2002年3月

第一版序言

本书是一本形而上学的导论，它假设读者先前没有学过哲学。它既是一本适合于高水平的研究生课程的导论性教材（在这种情况下，指导者可能会选出一个“读本”），又是一本——我希望不是一厢情愿的——“感兴趣的一般读者”在没有指导的情况下能拿起来阅读的书。我在每章末尾所给出的进一步的阅读建议（第一章除外）主要是为了帮助那些感兴趣的一般读者。

也许我应该告诉在书店或图书馆浏览这本书的任何一位感兴趣的一般读者，“形而上学”这个词不是指任何玄奥之事，不是指什么超自然的现象，不是指脱离身体的体验，或诸如此类的事情。（如果你在一间书店，甚至一个小型的公共图书馆的书架上取下一本标有“形而上学”字样的书，恐怕你找到的就是这类的书。）“形而上学”这个词确切地指什么是我在第一章中要花力气处理的问题。

为了有利于指导者更好地将本书作为一本教材使用，这里我列出这本书所提出的问题和讨论这些问题时所涉及的一些主题：

- 什么是形而上学？（现象与实在；什么样的问题是形而上学问题；形而上学与科学及神学的任务和方法的比较；对形而上学不能对任何形而上学问题提供一致的答案的诊断，尤其对康德和逻辑实证主义者进行诊断。）
- 有事物的复合体吗，还是只有一个事物？（对一元论的论证，尤其是斯宾诺莎和布拉德雷的论证；神秘体

验的权威性。)

- 有一个外在世界吗,一个独立于人类的思想和感觉的事物的世界?(贝克莱的论证。)
- 为什么有一些东西而不是什么都没有?(必然存在和偶然存在;本体论证明和宇宙论证明;充足理由律;依存的存在和独立的存在;从科学角度思考这个问题的适用性。)
- 为什么有理性存在物?(自然中的设计和目的;物理的宇宙和"微调";目的论证明;设计者假设 vs."多个世界"假设。)
- 我们是物理的还是非物理的存在物?(二元论和物理主义;支持和反对二元论的论证以及支持物理主义的论证;类型—类型的物理主义和例示—例示的物理主义;位格的同一性。)
- 我们有自由意志吗?(决定论和非决定论;自由选择;自由选择与决定论和非决定论二者明显的不相容。)

要注意到本书是一个形而上学的"体系的"而不是"历史的"导论。尽管本书所涉及的一些论证源于一些伟大哲学家的著作,但本书并无意在严格的学术意义上将这些论证按照它们的原有面貌呈现。本书不打算陈述相关的形而上学历史。

同样值得注意的是在关于形而上学的导论性的著作中经常涉及的一些主题在本书中没有出现。这本书的初稿包括对由时间、空间和因果性所引起的形而上学问题的简短讨论。但只是因为篇幅太长的缘故,我删掉了这部分内容而并未缩短本书的其他部分。

在每一章的末尾(除去第十二章[在第二版中为第十三章]),我提供了进一步的阅读建议。那些书籍和文章的出版信息在参考书目中给出了。

我想利用这个机会感谢那些教授我形而上学的哲学家:Wil-

liam P. Alston, Jose Benardete, Jonathan Bennett, Mark Brown, Roderick M. Chisholm, James W. Cornman, Carl Ginet, Mark Heller, Frances Howard-Snyder, Keith Lehrer, David Lewis, Thomas J. McKay, Alvin Plantinga, Richard Taylor, Peter Unger, 和 Robert E. Whallon。

在第九章中对类型一类型的物理主义的处理受到了 Christopher S. Hill 新近的著作《感觉:类型物质主义的一个辩护》(*Sensations: A Defence of Type Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991)的影响。

John Martin Fisher 和 Mark Ravizza 阅读了本书的手稿并提供了有益的建议,促使我做出了大量的修改。我希望他们把这看作是改进。我非常感谢他们。我也要感谢 David Johnson 对前四章提出的建议。Jonathan Bennett 阅读了涉及斯宾诺莎和贝克莱那部分的手稿。他对此提出的广泛建议非常有价值(我想我听从了他的所有建议),使我避免了几个难堪的错误,因此我要再次感谢他。Bennett 也阅读并评论了有关动物智慧的那部分手稿。那部分内容最后被删去了。但是我从他的评论中获益颇多。作为惯例,我要声明本书残留的任何错误和 Fischer,Ravizza,Johnson 以及 Bennett 无关。这些错误要么是由于我忽视了他们的建议,要么是没有正确地处理他们的建议。

我要感谢 Westview 出版社的高级编辑和主编 Spencer Carr, Westview 出版社的编辑成员(尤其是策划编辑 Martha Leggett 和文字编辑 Sarah Tomasek),还要感谢 Westview 的读者。本书受惠于编辑们耐心的、不知疲倦的工作,本书还从读者们的建议中获益良多。

我也要感谢 Alexander Rosenberg(我仍希望我们不是同一个系的同事这段日子只是自然秩序的一个暂时插曲),还要感谢 Stewart Thau(想像不出比他更了不起的系主任了)的友谊和鼓励,当然,最为感谢的是我的妻子 Lisette 的爱和支持,她说我最好尽快写完这本书,因为我们需要新的外重门。

第二版序言

这一版在第一版的基础上添加了讨论时间和“时间的流逝”的实在性的一章(第四章)。第二版的第一至第三章和第一版中的第一至第三章大体相同,第二版中的第五至十三章和第一版中的第四至十二章大体相同。第一版中相当部分的语句和段落被重写了,但是它们的意义绝大部分没有改变,修订主要是为了使意思清楚,措辞得当。对于“老”版本仅有三处实质性的修正。第一处是我将本体论证明的那章中讨论“一无所知”(know no)时犯的一个逻辑上的错误去除掉了(幸运的是,这个错误对于那部分的论证不是本质性的)。第二,我修改了在讨论设计和目的那一章中对“商人的拇指原则”(按照 John Leslie 的说法)的陈述。(我要感谢 George Holloway 指出了我对这个原则的陈述需要修正。在 1996 年春季,当 George Holloway 是圣母大学的一名本科生时,向我指出了这一点。在那之后,学界的一些同仁针对我的那个陈述所提出的反对意见在本质上和 Holloway 的看法是相同的。如果我没提他们的名字使他们的功劳被忽略,希望他们原谅我。我说“我对那个原则的陈述”,表明那个错误是在我对那个原则的陈述中,而不是在 Leslie 的原始表述中。)最后,我对自由意志那一章进行了重写,完全删去了“没有人有任何选择”这个短语。那一章需要大范围的修改,因为它的核心前提,所谓没有选择的原则(No Choice Principle)的有效性被 Thomas Mckay 和 David Johnson 证明是错误的。〔见他们的“再思反对相容论的论证”(“A Reconsideration of an Argument Against Compati-

bilism", *Philosophical Topics* 24[1996].)〕我本可以保留这种说法并以更为精细的形式构造没有选择的原则。对我来说干脆避免用这种说法似乎更为简单。

我要感谢 Peter Bokulichhe 和 Alisa Bokulish,他们审阅了文本中我假装懂得物理学的那一部分内容,并建议对第一版和第四章的手稿进行一些有益的修改。我要感谢 Michael Loux 所提供的有关"形而上学"这个词的起源的当今看法。在"那些教授我形而上学的哲学家"的名单中,我还要添上 Ted A. Warfield, Michael Loux 和 Dean Zimmerman。要怀念而不是感谢的哲学家的名单现在算起来有四个,又包括了 Rod Chisholm 和 David Lewis。我非常感激 Westview 出版社的 Sarah Warner,她对一再拖延的截稿日期报以巨大的耐心和宽容。我妻子的爱、支持和鼓励愈加淳厚,尽管我们住的房子不需要外重门了。

中文版序言

在本书的第一章中，我已经对形而上学的本质以及英语词“metaphysics”的意思做过一些讲解。这个前言应该看作是那一章的延续。（我想读者已经了解了我在第一章的注释 1 中对于这个英语词的希腊语词根的解说。）

在其讨论“第一哲学”的书中，亚里士多德对于“第一哲学”的主题给出的不是一个，而是两个定义。他将第一哲学定义为哲学的一个分支，研究的是事物的第一因或初始因，他也将第一哲学定义为“存在本身的科学”（the science of being as such）。（这两个定义的关系一直是学术争论的话题。我这里不介入这一争论。）其中第一个定义可能比第二个更明白一些。根据第一个定义，第一哲学是要回答像为什么世界（人类、人类所生活在的地球以及地球这个行星所在的物理宇宙）存在、为什么世界具有它所具有的普遍特征以及世界之中的不同部分和栖居者之间所展示出来的不断变化和相互作用。托马斯·阿奎那的第一、二“路”证明——证明上帝存在的两种方式；它们实际上是亚里士多德证明的改造——是这种意义上的第一哲学的非常清楚的例子。

但是“存在本身的科学”是什么意思呢？存在本身的科学相对于“专门的”科学。生物学和天文学是专门科学的例子。生物学研究活的事物——但也研究一些不是活的事物。天文学研究天上的事物——但也研究一些不是天上的事物。不同于专门的科学，存在本身的科学研究所有的事物：所有是的事物。它是将它们作为是的事物来研究，而不是将它们看作具有一些其他的事

物不具有的特征的事物来研究,存在本身的科学所研究的特征是所有是的事物都具有的。

除去存在本身之外还有一些特征属于所有存在的事物,除去存在本身之外还有一些事物的普遍特征,这是一个普遍的哲学观点。比如说,那个被称作唯物主义的学派就是这么看的。在唯物主义者看来,任何存在的东西都是物质的。而且肯定有一种物质的事物的科学。让我们假设有这样一门物质的事物的科学。让我们假设——这个假设可能是有争议的,但我们做出这样的假设仅仅是为了举例子——物理学是物质事物的科学。如果唯物主义者是正确的,物理学就将一切具有其存在的事物,每一个存在的事物作为它的主题。但是即使唯物主义者是正确的,即使任何事物都是物质的,物理学也不是第一哲学。即使唯物主义者是正确的,物理学也仅仅是专门科学中最具普遍性的一种。这是因为尽管物理学研究每一个存在的事物,物理学研究的是作为物质的事物而存在的事物,而不是存在的事物本身。物理学——如果它成功的话——能够告诉我们为什么所有物质的事物具有某种特征,或是告诉我们为什么所有物质的事物服从某种规则,但是物理学不能告诉我们为什么(如我们出于当前这个例子的需要所假设的)所有事物是物质的事物。但这并不能算作物理学的失败,因为回答这类的问题并不是物理学要做的事情。正如告诉我们为什么行星沿椭圆形轨道运行不是生物学要做的事(生物学不能告诉我们为什么行星沿椭圆形轨道运行不能算作生物学的失败),告诉我们为什么物理学所研究的对象是唯一存在的对象并不是物理学要做的事。那一问题属于第一哲学。第一哲学所告诉我们的并不是关于某种存在物的,而是关于作为存在物的存在物的。(在亚里士多德看来,“存在”不是一种事物的名称。他认为即使所有存在物都属于某些种事物,那一观点也是正确的。例如,即使所有的存在物属于那种“物质的事物”,“存在物”这个词不是那种“物质的事物”的名称。)

因此，我们对"第一哲学"有了两种解释。我们知道"metaphysics"这个西方的词被发明出来是用来指亚里士多德称为第一哲学的东西。[1] 现在让我们来看"形而上学"这个词，"metaphysics"的传统的翻译，也即是他那本书的标题。这个词意味这本书的主题是关于"形而上"的东西。这本书的许多主题和这一描述是一致的。如果这本书的许多章节中所考察和为之辩护的立场应用到物质的事物（假设有物质的事物，这一观点会遭到那些被称作唯心主义者的形而上学家的反对），那么它们应用到物质的事物仅仅是由于物质的事物是存在的事物，而不是因为其作为物质的事物；如果它们应用到物质的事物，这仅仅是因为物质的事物实存着，并且因为它们应用到每一个实存的事物上。尽管物质的事物有时候在一些章节中被用作例子，但那些章节的论证绝不涉及"物质的"概念。那些章节在下面的意义上可以被描述为对"形而上的事物"的研究：只有实在的一部分包含物质的事物时，那些地方的论证才能应用到实在的整体，应用到物质的事物。

还有其他一些章节是考察只有在和物质的事物的联系中产生的问题——或者就人类的情况来说，如果他们不是物质的事物的话，至少和物质的事物具有紧密的联系（每一个人都和一个特定的人类身体有着紧密的联系）。例如：(a)我们对于人的身体与人的思想和感觉的关系的讨论；(b) 我们对于人造物和人类在时间中的持续性的讨论；(c)我们对于人类自由意志的讨论。为什么这些主题——关系到自然世界中某种非常特殊的成员——出现在一本叫做"形而上学"的书中呢？对于"metaphysics"这个西方的词还能问一个有些类似的问题。如果"metaphysics"指的是亚里士多德称之为第一哲学的东西，如果第一哲学要么是对第一因的研究，要么是对存在本身的研究，为什么一本名为"形而上学"的书要研究像人造物和人类这样非常特殊的事物呢？毕竟，这样的问题既不是关于第一因的，也不是关于存在本身的。

可以这么回答这个问题，在 17 世纪和 18 世纪的欧洲，"metaphysics"这个词具有了一个新的意义。在那个时代之前，我在前

面一段中所提到的那些主题(人的身体与人的思想、感觉等等的关系)一直被看作是属于物理学的,那门科学的主题是组成自然世界的变换着的事物。(要记住欧洲语言中的"physics"是来自于希腊词"phusis",它的意思是"自然";并且"phusis"又是来自于一个意思是"生产"的词。)这么理解的话,物理学就是一种定性的研究,研究的几乎完全是我们今天称为"哲学的"(和科学相对的)问题。然而,在17世纪和18世纪的欧洲,产生了一种对于自然事物的新的定量的科学,这种研究完全建立在像速度、加速度、质量、强度、能量和动量这样的精确量化的概念之上。(这里所列出的这些概念都是指其量化意义上的含义:它们具有计量方法,因此能以数学的方式操作。)"physics"这个名称适合于这种新的量化研究——它并不关心那些一直属于那种被称作"物理学"的研究的定性的问题。这种新的物理学会解释为什么一艘船能漂浮在水上,但绝不会过问这样的问题:在这艘船的部分发生了完全改变的情况下这艘船是否保持着它的同一性呢?(这个问题曾经被看作是属于"physics"的。)因此,"旧物理学"所提出的定性的问题被抛弃掉了。但是不久它们就在一个新的名称下找到了它们的归宿,它们被看作是那些一直属于形而上学的问题。像形而上学的古老问题一样,它们是定性的问题,那些问题不能通过对量的计算得到回答。实际上,研究它们所需的思想工具和一直以来研究形而上学的思想工具是一样的:术语的仔细定义,清晰的(非定量的)推理。

让我们来看一个可以说明这一点的例子。一位古希腊的或欧洲中世纪的哲学家会说下面这两个问题

如果一个金像被融化了,并用同样的模具浇铸,那么重新得到的金像和原来的金像是同一个金像吗?

为什么融化铁比融化金需要更高的温度?

都是物理学的问题,因为它们考虑的都是自然事物中的变

化。现今,我们会说第一个问题是哲学问题,属于形而上学(metaphysics)的问题 ,第二个问题是一个科学的问题,属于物理学(physics)的问题。现今我们看到科学(经验的、量化的科学)和哲学之间有明确的区分。现今,我们会说第二个问题是要物理科学回答的问题。(物理学对于第二个问题能给出一个会引起人兴趣的、提供了知识的回答。一位欧洲中世纪的哲学家会把这个问题看作是由物理学来回答的问题,但是认为这个问题不值得问;它会说金在某一温度下熔化是金的一个特性,铁在某一温度上——一个更高的温度——融化是铁的一个特性,对此再没有什么可说的了。)

如果我们认为第一个问题不同于第二个问题是一个哲学问题,为什么我们会进而说它是一个形而上学的问题呢?为什么它被看作是属于哲学中的那一部分呢?我们可以用这样一个问题回应那个问题:如果不把它看作是形而上学的问题,那还能把它看作是什么样的哲学问题呢?不能把它看作是认识论问题,因为它不是一个我们如何认识事物的问题。它也不能是心灵哲学的问题,因为它不是一个我们的心灵如何活动的问题。它也不能被看作是语言哲学的问题,因为它不是关于我们的词语如何与它所指的事物相联系的问题。除了形而上学之外,把这个问题以及其他一些一直被看作属于物理学(physics)的问题看作其他类型的哲学问题都不合适。但是形而上学是这些问题的合适的归属吗?难道它们不应当成为一个新的哲学分支所研究的主题吗?难道不应当创造一个新的归属吗——如果仅仅通过创造一个新的名称的话?

是不是应该这么做,却一直没有这么做:过去是物理学(physics)的问题现在被看作了形而上学的问题,metaphysics 的问题。可能是如下一些原因造成了这种情况。首先,如已经说过的,考察这些问题的哲学家所使用的思想方法类似于当他们考察那些一直被看作是形而上学的问题(“变化着的存在物的实存需要不变的存在物的实存吗?”、“有一个其非实存是不可能的存在

物吗?")时所使用的思想方法。其次,新近被归于形而上学的问题,像那些形而上学的古老问题一样,都是关于事物的**特性**的问题(相对于我们对于事物的特性的知识,我们关于事物的特性的思想或是我们事物的特性的言说。)如果"新"的形而上学问题不是关于事物的第一因或存在本身的问题,它们就被看作**类似**于关于自然事物的问题——而且是不属于新的量化的、经验的科学范围内的关于自然事物的问题。

本书——因为是在当代所做——自然就体现出17世纪之后对于形而上学的理解。就是说,它将形而上学理解为是要去回答那些物理学以及其他的自然科学所不能回答的问题。它将形而上学理解为是要去区分事物**现象地**具有的特征和事物**实在地**具有的特征——无论那些"事物"是上帝、是被看作一个整体的世界(形而上学的源初主题),还是人类以及我们在世界的经验中所遇到的人造物以及其他物体。

让我们回到那个重铸的金像的例子。那个重铸的金像好像和原来那个金像是同一的。但真是如此吗?那个重铸的金像会不会和原来那个金像不是同一个金像?它不能是用和原来那个金像同样的材料、同样的金子,同样的原子做成的第二个金像吗,它难道不是一个新的事物吗,由那些金子重新浇铸形成的第二个金像吗?按照现在的这一理解,这是一个形而上学问题。

然而,将这个问题划分为形而上学问题不是说这是一个任何人都要关注的问题。甚至也不是说它有一个答案。(如果它没有一个答案的话,它还真地是一个问题吗?一个问题一定要有一个答案吗——即使没有人知道那个答案是什么?)要注意物理学告诉我们的关于那个被熔化的金像和那个重新浇铸的金像的一切都没有回答我们的形而上学问题。然而,逻辑学告诉了我们——至少是似乎告诉了我们——那个问题有一个答案:逻辑学告诉我们,或似乎告诉我们,对于任何对象x和y,要么x和y是同一个对象,要么x和y不是同一个对象。(因此,逻辑学似乎告诉了那个被熔化的金像和那个重新浇铸的金像要么是同一个金

像，要么不是同一个金像。当然，逻辑学没有告诉我们可能会有人知道那个重新浇铸的金像是不是原来那个金像。）

这个事实——物理学告诉我们的关于那个被熔化的金像和那个重新浇铸的金像的一切都没有回答我们的形而上学问题——会使一些哲学家怀疑是否值得从事形而上学。（因为任何形而上学问题都具有我们关于那个重新浇铸的金像的问题的明显特征：物理学或是任何其他科学对于形而上学问题的对象所告诉我们的一切都不能为那个问题提供答案。如果关于像金像那样的个别事物的问题是真正的问题，那么关于像上帝或是作为一个整体的世界的问题就更加明显了。这实际上会使许多哲学家认为形而上学是不值得做的，甚至认为形而上学是不可能的。（在那些认为形而上学是不可能的人中认为形而上学问题不过是**无意义的**不在少数——他们认为形而上学不过是一串声音，根本不是什么有意义的问题，就像塑料的服装人模根本不是人一样。）

这样一种对于形而上学的批评是正确的吗？形而上学会不过是一个**幻觉**吗？来看下面的论证。

如果上帝——犹太教、基督教和伊斯兰教的无限的上帝——要观察那个被熔化并重新浇铸的金像，他所看到的不过是那些相对于其他金原子改变了位置的金原子，以及在这些原子之间的联结的重新安排。他看不出什么能回答——甚至没有什么是和一个回答沾边的——重新浇铸的那个金像和原来的那个金像是同一个金像这个问题吗？但是他是无所不知的；如果他看不出什么任何和决定那个重新浇铸的金像和原来的金像是不是同一个金像相关的东西，那么就**没有什么**和这个问题相关了。因此，那个问题就没有答案——因此就不是一个真正的问题。所有形而上学的问题都类似于那个重新浇铸的金像的问题：它们不是问题而是表面上看上去像是问题的一串声音。形而上学因此是一个幻觉：尽管对于许多人来说有形而上学问题，但实际上没有这样的问题。

即使人们不把这个论证看作是盖棺定论，至少会觉得它至少表明了形而上学是**可疑的**。

对于形而上学的怀疑，怀疑形而上学可能是一个幻觉，自从康德的时代以来就一直是欧洲思想的一个显著特征。许多西方哲学家已经不再怀疑了，而认定形而上学就是一个幻觉。这种怀疑的基础是否牢靠，这个问题在本书中的几个地方已经提到了。作者的建议是读者先不要考虑这个问题，而是先去尝试着回答本书中的形而上学问题。这本书——还有其他一些书——是要尝试着表明形而上学并不是一项可疑的事业。读者必须要去判断这一尝试是否取得成功。

注释：

1. 我说"西方的词"，但是严格地说，"metaphysics"是一个英语词。但是我们却可以把它称作——虽然不甚严格但不失合理——西方的词。有两点可以说明为什么这么说是有道理的。(1)在任何一门欧洲语言中，都有一个词和这个英语词发音上非常相似。(即使像芬兰语和匈牙利语这样非印欧语系的语言也是如此。)例如："la métaphysic"(法语)；"die Metaphysik"(德语)；"la metafisica"(意大利语)。这种相似性是由于所有这些词都是对中世纪的拉丁语词"metaphysica"出于拼写或发音需要的改写，而那个拉丁语词又是来自于古希腊语词"meta ta phusika"。(2)在不同的欧洲语言中的这些词具有同一个意思。这里要向那些不是说英语而是说其他欧洲语言的人表示歉意，在这个前言中我用那个英语词代表"那一个"欧洲语言中的词。

目　　录

第一章　导　　论

一本地质学、税法或是音乐理论的介绍性的教科书开篇大多是对什么是地质学、税法或音乐理论的某种解释。或许对于差不多任何一门学科的导论，人们都期望在一开始就看到对这门学科的一般性解释，或是类似于定义的文字。于是，生物学的导论可能会以下面的文字开篇，“生物学是对有机物的科学研究”，而社会学的教科书可能在卷首就告诉读者社会学是研究人们如何共同生活的。任何一门学科的学生想要知道的第一件事就是这门学科是什么，这是再自然不过的事情了。对形而上学来说，对一个定义的需求尤为强烈。

大多数人对“地质学”、“税法”和“音乐理论”的意思至少略知一二，尽管他们难以对这些词给出像词典上那样的定义。但几乎可以肯定的是，没有真正研究过形而上学的人（正式地，在大学水平上的研习）对“形而上学”这个词的意思毫无头绪。于是，看来形而上学的导论开篇就应该是对形而上学的某种定义。但不幸的是，一个形而上学的定义却不太可能传达什么有用的东西。[1]形而上学的本质最好用例子来解释。当你阅读这本书的时候，你就会对形而上学是什么有一个还算清楚的看法。但把问题留在这里并不怎么公平。任何人打开一本书都有权要求作者对这本书讲的是什么提供某种初步的解释。这一章就尝试着提供这样的解释。

本科刚接触形而上学的时候，我被灌输了这样的定义：形而上学是对终极实在的研究。在我看来，这仍是我所见到的对形而上学的最佳定义。然而，它并不是一个人们所希望的能增进理解的、有帮助的定义。人们可能会问，“实在”是什么意思，那个限定

词“终极的”又是什么意思？我们对形而上学的初步解释就是来尝试回答这些问题。

我们都知道现象具有欺骗性。就是说，我们都知道事物看上去（听上去、感觉起来、闻起来、尝起来）的样子会对那些事物是什么产生误导。珍妮看起来很健康，但可能已病入膏肓。听汤姆说话觉得他很真诚，然而他绝不是一个可靠的人。如果一个人刚刚把手从非常热的水中拿出来，热的东西在他摸起来可能是凉的。这些我们都懂。再举一个更重要的例子，我们知道中世纪的大多数人相信地球位于宇宙的中心，恒星、行星镶嵌在无形的天穹上，它们围绕着静止的地球旋转。

2

让我们将注意力集中在最后这个例子上。为什么中世纪的人会相信这种说法呢？这是因为事物感觉起来（我们脚下的地球感觉起来好像并不在运动）和看起来就是这样的。现今，我们知道中世纪的人，还有古希腊人（中世纪的人就是从他们那里继承了这种看法）所接受的天文学体系是错误的。我们知道中世纪人，还有之前的古希腊人都被现象蒙蔽了。我们知道，虽然我们脚下坚固的地球似乎是静止的，但实际上它每二十四小时自转一圈。（当然，我们也知道地球还围绕着太阳旋转，但让我们仅仅考虑它的自转。）现在，假设你骑在一个旋转木马（在英国称作“roundabout”）上，并蒙着眼罩。你能说出这个旋转木马是转动的还是静止的吗？你肯定能：骑在一个转动着的旋转木马上的人会感到颤动和空气流动的呼呼声，并在某种情况下，感到一种难以描绘的“推动”。（这最后一点对那些要走向或是要离开旋转木马的中心的人来说很明显。）这些效果提供了不同于看得见的线索的另一些“线索”，在日常生活中我们利用这些线索来分辨我们是否在进行某种旋转的运动。中世纪人和古希腊人认定，由于他们在地球表面站立或走动的时候，并没有体验到这样的线索，所以地球就不是旋转的。现今，我们已能看出他们错在哪里。地球上的“乘客”没有体验到颤动，是因为地球基本上是在一个真空中自由地旋转。当他们在地球表面运动时没有感觉到上面提到

的“推动”，是因为到目前为止，这种效果还没有巨大到能被不借助外力的人类感官察觉。他们没有体验到空气的呼呼声是因为空气是被运动着的地球表面裹挟着的，因此空气相对于地球上的居民来说并不是运动的。

这个例子表明，有时候有可能“揭穿”世界呈现给我们的现象并发现事物实际上是怎样的：我们发现地球**实在地**(really)是旋转着的，尽管它**现象地**(apparently)是静止的。

让我们对“实在地”和“现象地”这两个词思考片刻。将这两个词彼此孤立开没有什么意义。当我们说某物是**实在地真**，我们也就暗示了别的东西是**现象地真**。难以想像有人会说二加二实在地等于四或是亚伯拉罕·林肯实在地是个男人。二加二并不会现象地等于三或五，林肯也不会现象地是一个女人、一只猫，或一个火星人。

名词“现象”(appearance)和“实在”(reality)源自于“现象地”(apparently)和“实在地”(really)，并以同样的方式彼此相关。仅仅当有一个会引起误解的现象要被“揭穿”或“看透”的时候，我们才会谈到**实在**：上述情况的**实在**(抛开现象)是地球在自转；就**实在**来看(抛开现象)天穹并不围着地球转。但这也许暗示了只要我们识破某些让人误入歧途的现象，我们就能发现某些被称为“实在”的东西而无需任何限定。然而，事实上我们在现象背后所发现的东西仅仅相对于那些现象来说才能被称为“实在”。我们在现象背后所发现的常常也是现象，它的背后隐藏着更深的实在。例如，在20世纪20年代科普作家喜欢令他们的读者大吃一惊，他们对读者说科学已经发现了人们所一向认为是固体的东西(如桌子、椅子)实际上是“几乎空洞的空间”。在某种意义上这种说法肯定是正确的。正是在这些科普作家宣称这一发现的同时，物理学家们发现了被称为“空洞的空间”的东西实际上远远不是空的。换句话说，在人们采纳了通常被称为固体的东西包含了许多通常被称为空间的东西这个观念不久，科学家们就发现通常被称为空间的东西实际上是充满着物质的。思想史上的这个小插

曲提示了一个普遍的问题：每种现象背后的实在本身只是进一步的现象吗？如果这个问题的答案是否定的，那么就有一个不是现象的实在。这个最终的或“终极的”(ultimate)实在就是形而上学的主题。

如果没有终极的实在，那么形而上学就是一门没有主题的学科。(它并不是惟一的这类学科。例如，占星术就是一门没有主题的学科，因为天体对我们生活的影响事实上并不存在，而这正是占星术士们宣称要去研究的。)然而，难以明白的是怎么能够没有终极实在。假如你的朋友珍妮打算告诉你没有终极实在。“一切不过是现象”，珍妮说。“只要你认为已经发现了实在，你所发现的只不过是另一种现象。哦，它可能是一种更深刻的现象，或者比原有的现象更少引起误解，但它仍然是现象。因为根本没有什么终极的实在等着被发现。”

让我们仔细考察珍妮的表述，即没有终极实在。珍妮所说的是实在地如此或仅仅是现象地如此呢？好像相当清楚，珍妮想要告诉我们的是事物实在地如何。但悖谬的是，在珍妮告诉我们没有终极实在的同时，珍妮也告诉了我们终极实在是由现象的无穷序列构成的。换句话说，我们所说的没有一个终极实在这个陈述是自相矛盾的，因为它是一个关于终极实在的陈述，如果它是真的，它就是一个关于终极实在的**真**的陈述。因此，就不可能避免得出有一个终极实在和形而上学有一个主题这样的结论。但我们必须承认上面所说的并不能表明对形而上学还可以说得更多：对于终极实在，可能除了有一个终极实在这个单纯的事实之外我们就发现不了什么了。

因此，形而上学试图揭示现象并说明事物的终极实在。为了方便起见，最好给“事物”或“万物”一个集合的名称。让我们将“万物”合起来称为“世界”(the World)。由于“世界”是万物的名称，世界甚至包括上帝(如果有上帝的话)。因此，比起宗教信仰者称“上帝创造了世界”中所使用的这个词来说，我们是在一个更广泛的意义上来使用这个词。如果我们以后断定有一个创造了

除他自己(Himself)之外的万物的上帝,就会很容易发现还有另外一个集合名词来指称除去上帝的万物——比如"宇宙"(the universe)。

形而上学试图告诉我们关于世界、关于万物的终极真理。但我们对于世界又想知道什么呢?答案关系到事物的终极真理的问题又是什么呢?我认为有三个这样的问题: 4

1. 世界的最一般特征是什么,它所包含的是什么样的事物?世界**像**什么?

2. 为什么世界存在——更明白地说,为什么会有问题1的答案中所描述的特征和内容的世界?

3. 在世界中**我们的**位置是什么?我们人类是如何适应它的?

要想知道一个问题是什么意思,一个办法是看对这个问题会有什么样的答案。对于这些问题我将列出两套答案,看看什么样的论述可以算作对这些问题的回答,这样会使问题更加清楚些。第一套答案在中世纪被广泛接受:

1. 世界由上帝和他(He)所创造的一切构成。上帝是无限的(意思是说上帝的知识、能力和善是不受限制的),上帝是个灵(spirit)(意思是说上帝是非物质的)。上帝既创造了精神,又创造了物质,但他所创造的一切都是有限的。上帝总是存在的,在过去的某个时刻,他第一次创造了其他的事物;在那之前,除了上帝之外没有任何其他事物。上帝将一直存在,也总是有他所创造的事物。

2. 上帝存在,正如二加二等于四。没有别的什么东西具有这样的特征。除上帝之外,其他任何事物都可能并不存在。除上帝之外的其他事物的存在仅仅是因为上帝(他有能力去做任何事情)通过自由意志的行为使它们存在。他也能选择不创造任何事物,这样除上帝自己(Himself)之外就不会有任何事物。而且,上帝不仅使万物存在,他还使它们在每一刻都存在。如果上帝不在每一刻使太阳、月亮和他所创造的万物存在的话,它们就将立刻

消失。被造物没有能力使它们本身保持存在，正如石头和铁块没有能力使其自身悬浮在空气中。

3. 上帝创造人类来爱上帝和侍奉上帝。因此，他们中的每个人都有一个目的或作用。约翰心脏的作用是进行血液循环，约翰的作用就是永远爱和侍奉上帝，这两者在相同的意义上都是真的。但是心脏并不能选择进行还是不进行血液循环，与之不同，人有自由意志，能够拒绝去做他被造出来所要做的事情。一些人不去做他们被创造出来要做的事情，处理这类事情的结果就是我们所称的人类历史。

第二套答案为19世纪的人所广泛接受：

1. 世界由运动的物质构成。除去物质之外别无他物，物质按照严格固定的物理规律运动。每一个体事物完全由物质构成，它的任何活动都归因于那些规律的作用。

2. 物质一直存在（物质永远保持完全相同的数量），因为物质既不是被创造的，也不能被毁灭。根据这个理由，对于世界的存在就不必问“为什么”。因为世界完全是物质的，又因为物质既不能被创造也不能被毁灭，所以世界是永恒的：它永远存在。“它为什么存在”这个问题只能去问一个有开端的事物。这就要求对于那个使这一事物存在的东西有所了解。由于世界是永恒的，“世界为什么存在”这个问题就是无意义的。

3. 人类是物质的复杂构造。由于物质是永恒的，这个物质的复杂构造的存在并不令人惊奇，因为在无尽的时间长河中，所有可能的物质构造都会存在。人类只是偶然产生的构造中的一种。他们并不服从任何目的，因为他们的存在和特征正像是泼在地上的牛奶的存在和形状，都是偶然的。他们的生命——我们的生命——没有意义（除去那些我们在生命中发现的纯属主观的意义）。由于没有灵魂，随着身体的死亡，人也走向了终结。对于人在世界中的地位，惟一可说的就是人类是世界中倏忽易逝的一部分。

这两套答案在根本上是对立的。然而，它们有许多共同的特

点。例如,每一套答案都假定了个体事物(诸如你、我、珠穆朗玛峰)是实在的。然而,其他答案会否认这个假定,认为所有的个体只是现象,根本就没有“分离的”客体。这两套答案都预设了**时间**的实在性,但也会有答案称无论是时间中事件的顺序(“前”、“后”)还是时间上表面的运动或“流逝”都只是现象。对**空间**有人也会提出同样的观点:日常经验所熟知的“这儿”、“那儿”只不过是现象。两套答案都假定了一个物质世界、一个非精神的客体世界的实在性,但有一些哲学家认为在心灵之外没有任何东西存在。最后,上面的每一套答案——只是就作为一套**答案**来说——都预设了我们的三个问题是能够回答的。然而,如我们将在本章的后面所看到的,有一些哲学家主张我们的三个“问题”根本不是真正的问题,而只是徒具问题外表的一连串词语。(当然,如果它们不是问题,它们也就没有答案。)

假设我们的这三个问题是这样的问题,它们的答案是关于世界(the World)的终极真理,如果我的这个假设是正确的,我们就可以将形而上学定义为给这三个问题提供答案并在各种发生争执的答案中进行选择的研究。(这个定义反映在本书的结构之中:这本书的三个部分的每一部分是对三个问题的其中一个的研究。)

另一种有助于理解“形而上学”是什么意思的方式是区分出形而上学和会跟它相混淆的东西。首先,形而上学必须区分于物理学中最具普遍性和概括性的部分:宇宙论和基本粒子物理学。[宇宙论是天文学的一部分,它研究物理的宇宙或作为一个整体的“宇宙”(cosmos)。基本粒子物理学研究物理宇宙的基本组成物质以及它们相互作用的规律。]这两个领域的研究被证明是紧密相连的,从20世纪60年代以来,这两个领域的研究成果对形而上学具有最深刻的意义。让我们将那些紧密关系到宇宙论和基本粒子物理学的科学的研究称为“物理宇宙论”。对于物理宇宙论对形而上学的意义,这里有一个例子。物理宇宙论**似乎**表明了它并没有一个无限的过去,它在过去和现在具有同样多的物 6

质。如果这种观点是正确的，那么所有预设了一个无限过去的形而上学思辨就都是错误的，在无限的过去中宇宙的成分和现在的宇宙具有一样多的物质，它们在不断地进行着自身的排列组合。对三个形而上学问题的第二套回答中，我们给出了一个作出这种预设的思辨的重要例子。这本身就充分表明了物理宇宙论与形而上学的相关性。

尽管物理宇宙论对形而上学有着深刻的意义，但它并没有也不能回答形而上学提出的所有问题。例如，它不能回答这个问题：世界为什么存在？（至少，这对我来说是明确的。但有许多人相信会有一天——可能就在不久之后——宇宙物理论将回答这个问题。在我看来，这个指望会落空。在第七章中，我将对其进行讨论。）而且，物理宇宙论没有也不能告诉我们物理的宇宙是否就是全部，它也不能告诉我们世界是否比物理的宇宙多出些什么。科学家们有时断定世界与物理的宇宙是同一的，比如著名的天文学家卡尔·萨根(Carl Sagan)在晚年为他的大众电视系列节目《宇宙》所做的开篇辞中说的。但这一主张是个形而上学的命题，而不是一个科学的命题。论证科学将在某一天解释所有可观察的现象，人们因此相信世界与物理的宇宙是同一的，由于人们会相信在这种解释中科学设定的事物之外没有什么存在，这肯定是可能的。但这个论证，以及对于同样结论的任何论证，都是形而上学的，而不是一个科学的论证。

第二，形而上学必须区分于宗教的或启示的神学。从定义中可以看出，神学是对上帝的研究或科学。神学和形而上学部分地重叠。神学和形而上学共同的部分通常被称为**哲学的**，或**自然的**神学。神学中剩下的部分被称为宗教的(Sacred)或启示的神学。一些宗教认为上帝是在历史中活动的有意识的、有目的的存在[所谓亚伯拉罕的宗教(Abrahamic religions)：犹太教、基督教和伊斯兰教]，在这些宗教看来，上帝向人类启示出某些重要的、人类本身不能发现的真理。宗教的或启示的神学是对据说是上帝所启示的真理的系统性的研究。这些据称是上帝所启示的真理

中的许多内容是合乎形而上学或部分地合乎形而上学的。它们正好(或暗含着)对形而上学的三个问题中的一个或多个问题的回答。然而,正如形而上学必须区分于物理宇宙论,形而上学也必须区分于启示神学。

物理宇宙论和启示神学有着各自的方法和各自的历史,它们都不同于形而上学的方法和历史,尽管实际上很难将三者的历史完全划清。除去认可(以不同的方式和在不同程度上)与形而上学不相关的陈述和理论外,物理宇宙论和启示神学都认可有着重要形而上学意味的陈述和理论。但并不能由此而认为哪位形而上学家[2]能够以同样方式对待物理宇宙论和启示神学。物理宇宙论和启示神学有两个重要的不同,这意味着形而上学家们必须以不同的方式对待这两个学科。

7

首先,显而易见的是只有一种物理宇宙论的科学,但每种亚伯拉罕的宗教都有它自己的启示神学(因为每种亚伯拉罕的宗教就上帝对人的启示有着各自的观点)。值得说明的是,物理宇宙论作为一种独特的科学并不是不可避免的。很容易想像这样一个世界,其中的每一种宗教和政治的意识形态有它"自己的"科学。对于怀疑这一点是否可能的人来说,反思一下这个事实就可以了,在距离现在并不遥远的苏联物理宇宙论是被压制的,因为它暗示了物理的宇宙在时间上有一个起点,这与苏联的官方哲学,即辩证唯物主义的教条相冲突。

物理宇宙论和启示神学的第二点重要的不同如下:在现实中没有人将物理宇宙论看成是伪科学或是一堆幻觉,但却有许多人认为永远也没有什么神圣的启示,于是认为启示神学完全是虚假的。对启示神学的这种看法肯定会由于这个事实而加强,即神圣启示的信仰者们对启示的内容众说纷纭。但即使(在那些相信启示出现过的人中)对启示的内容达成完全的一致,仍然会有很多人认为启示是虚假的。但重要的是记住,与这些观察相关,和那些相信启示的人一样,那些持"受尊敬观点"(respectable opinion)的人也是众说纷纭的。由此可以推测,受尊敬的观点在某些

时候也是错的。其实,受尊敬的观点有时极端错误且极为有害。受尊敬的观点认为欧洲的神圣责任就是要把它的文明强加给全世界;有人认为卡尔·马克思达到了对历史的科学理解,这种观念颇受尊重。

然而即使做出了这些限定,事实上仍然只有一种物理宇宙论(而有许多种启示神学),仍然有许多受尊敬的观点将诉诸启示的任何信仰都看作是完全虚假的。因此,几乎不可能坚持认为那些形而上学家,甚至是那些将神圣启示接受为事实的形而上学家,能够以同样的态度看待物理宇宙论和启示神学。在本书中,我自己并不受任何被广泛接受的宇宙理论的束缚。尽管事实上我相信神圣的启示,也相信上帝所启示的许多事情有着重要的形而上学意义,但我并不诉诸任何启示。理由非常简单:诉诸物理宇宙论,我并没有以任何特殊方式限定我的读者,但如果我诉诸我所相信的神圣启示,我就无疑将我的读者局限在同意我所说的神圣启示的内容的人群中了——而我并不想划定我的读者范围。

因此,一定要将形而上学区别于物理宇宙论和宗教的或启示的神学。但形而上学是更具普遍性的**哲学**领域的一部分,或一个分支,形而上学也必须区分于哲学的其他部分。[3]然而,区分形而上学与哲学的其他部分在某种程度上是刻意的,因为哲学中的任一部分都会产生形而上学的问题,因此不能被看作与形而上学截然有别。让我们来看一个例子。哲学的一个分支是伦理学或道德哲学,它是对好与坏、对与错的本质的探究。如果有人思考这些问题,很快就会发现它们产生了形而上学的问题。例如,来看下面的陈述:希特勒是一个恶人。(像这样的一个陈述肯定是伦理学的主题之一。)许多人在直接的意义上将这个陈述看作是真的。如果这个陈述是真的,那么做出陈述的这个人似乎正确地将一种被称之为恶的特征或属性归于了希特勒。但这一属性又是什么?显然,这不同于希特勒的身高、体重,这不是他的物理属性。而如果它不是物理属性并且它真实地存在,那么就可以推导出世界在某种意义上包含着非物理的事物——因为如果希特勒

是恶的，并如果恶是非物理的事物，那么世界如何能完全由运动中的事物构成？

为了参考起来方便，这里我列出除去形而上学和伦理学之外的哲学的最重要分支。**认识论**，或**知识论**，研究人类知识的本质、范围和条件。**逻辑学**研究有效推理的本质并试图为推理定立规则。**美学**研究艺术作品的本质，艺术家创造的本质以及观看、聆听、阅读艺术作品的行为的本质。除去这些传统的用一个词来称谓的哲学分支之外，还有一长串名为“某某哲学”的哲学分支——它们处理人类的本质、人类知识的不同分支以及不同特征的人类行为的非常普遍也是非常令人困惑的问题（当然，是哲学问题）。它们的名称多多少少说明了它们是做什么的：心灵哲学、政治哲学、科学哲学、数学哲学、语言哲学、宗教哲学、历史哲学、法哲学。“某某哲学”的名单可能没有个终结，这是因为能提出非常普遍、非常令人困惑的问题的重要主题的名单可能没有终结。形而上学的初学者应该牢记的是尽管形而上学不同于所有这些哲学分支，但它们中的每一个，比如伦理学，都提出了重要的形而上学问题，因此不能看作是与形而上学截然不同的。

或许通过给“形而上学”的意义是什么提供一个初步的解释，我们已经完成了我们所能做的。对形而上学这个概念的更深刻理解只有通过实际“做”(doing)形而上学才能达到，本书下面的章节就是要投入到这个任务中去。但在我们开始做形而上学之前，我们应该意识到形而上学的教科书与地质学、税法或音乐理论的教课书有一个重要的不同。

这三个学科——还有其他成百上千的学科——的教科书包含着信息(information)。你能从这些教科书中学到一些东西：陆地是在运动的，公司要缴税，或是如何安排弱七分和音。你可能会被要求根据这些教科书的内容来考试，但不幸的是，你的答案可能是错误的。如果在考税法的时候，你的回答是只有个人才缴税，没有人会赞赏你思想的原创性和独立性。你只会得到一个叉。形而上学并非如此。形而上学中没有信息，没有确定的事实 9

要学习。[4]更准确地说,除了某些人如何思考或曾经如何思考不同的形而上学问题之外,没有什么信息或事实要学习。形而上学的历史包含着柏拉图、笛卡尔还有其他许多公认的形而上学家的信息。本书不包含信息,除去附带的一点著名的、受尊敬的人物——至少,是哲学家中著名的和为本书作者所尊敬的——关于某些形而上学问题的只言片语。

或许有人想知道为什么形而上学和地质学、税法及音乐理论有着这么大的差别。为什么没有形而上学的信息这回事?为什么形而上学的研究产生不了确定的事实?(哲学家们已经为此寻求了两千五百多年。)实际上,这个问题是个更加普遍的问题:为什么没有哲学的信息这回事?学习形而上学的人所遇到的这种情况和学习哲学的其他部分的人所遇到的情况没有什么两样。例如,如果我们考查伦理学,我们就会发现没有什么伦理学的学生所要学习的确定事实的条目(对于尚未解决的伦理学问题,也没有什么伦理学专家所公认的方法或理论能够用来寻求和检验答案)。在认识论、数学哲学、法哲学以及哲学的其他分支中,情况同样如此。[5]实际上,大多数对这种情况有所思考的人会将这一点看成是哲学的一个根本特征。如果哲学的某些分支突然发生了一场革命性的转变,并随之而来产生了真正的信息,它就不会被看作是哲学的一门分支,而被看作是一门科学。[6]实际上,这正是对"科学"如何产生的一种非常合理的解释。曾经,在我们现在所称为自然科学的东西(它曾被称为自然哲学)和我们现在所称的哲学之间并没有清晰的界限。(甚至在19世纪早期,"哲学的"这个词偶尔还被用作现在"科学的"一词的意思,[7]在苏格兰的大学中,物理学仍被正式地称为"自然哲学"。)当科学(具有我们现在的意思时)开始产生真正的信息,科学就被看作不同于形而上学、认识论和伦理学,"科学"这个词(它源自于拉丁语的"知识")就和它们具有了相反的意思。(这个词早就有,但在此之前,它是我们现在称之为一门"学科"的东西。)

那么**为什么**没有哲学的信息？为什么没有公认的哲学事实？为什么没有哲学的发现这回事？又是为什么甚至连哲学的理论都没有，尽管这些理论不会在各个方面都令人满意，至少被公认是我们当前所有的讨论某一特定问题的最佳理论？

称**根据定义**没有哲学的事实并不是全然的真理，因为哲学的一个规定特征就是它不会提供信息。曾经属于哲学的一些分支（如自然哲学，逻辑学还有心理学）在历史的某个时期会成为知识的源泉，由于这个原因，它们就不能被称为“哲学的”，但是形而上学、伦理学，还有哲学的大部分分支不可能会有自然科学、逻辑学和心理学的这种转变。这是为什么呢？ 10

这是一个极为有趣的问题，对此我并不想假装知道答案。思索片刻就会发现这个问题并没有确定无疑的答案，因为这个问题本身就是一个哲学问题。这个问题属于哲学的哲学（因为哲学本身就是人类的行为之一，它的特点造成了非常普遍和令人困惑的问题；现在这个问题就是其中之一）或**元哲学**（metaphilosophy），有时也这样称呼哲学的哲学。

哲学家们对哲学不能产生毫无争议的结果这种情况并非视而不见。自然，哲学家们也不会将这种情况归咎于自身。很难看出他们有什么要受谴责的。没有确定的哲学知识，这不可能仅仅是因为哲学家们是愚蠢的。尽管少数科学家暗示了这一点，但从统计上说，不可能有一个学术领域仅仅吸引愚蠢的人。而且，还有一些哲学家用他们在哲学之外的领域所取得的成就证明了他们不仅极为聪明，而且是了不起的天才。在17世纪，这种情况尤其突出，如笛卡尔开创了解析几何，莱布尼茨开创了微积分。[8]然而尽管有这些成就，当笛卡尔和莱布尼茨将兴趣转向哲学的时候，他们的著作像其他哲学著作一样都是备受争议的。每个人都认为自己已经建立了确定的哲学知识。每个人都认为自己已经作出了哲学的发现，这种发现与哈维的血液循环是同等意义上的发现。但这并没有成为历史的判断。最终，他们的哲学著作没有说服任何人。解析几何与微积分直到今天仍是科学研究中必需

的工具，但笛卡尔和莱布尼茨的哲学著作只不过是哲学史中的一部分。

如果哲学缺乏确定的结果不是哲学家本身的错误，那么这种情况又作何解释呢？思考这个问题的哲学家有两套答案。一种观点认为这是哲学的本质造成的结果：哲学问题是**有缺陷的**(defective)问题，说它们有缺陷是因为它们没有答案。另一种观点认为这是人类心灵的本质造成的结果：人类心灵中的某些东西对于探究哲学问题来说是不适合的。

对于第一种观点，我们可以考虑这么一个例子——一个盛行于两次世界大战之间的哲学流派，**逻辑实证主义**。[9]在逻辑实证主义者看来，所有的形而上学陈述与问题都是无意义的。由于几乎所有的传统哲学陈述与问题(如我前文所述)都具有重要的、根本的形而上学成分，于是几乎所有的传统哲学问题和陈述都是无意义的。

说形而上学问题与陈述是无意义的，逻辑实证主义并不是说这些陈述和问题是没用的，也并不是说它们对人类生活而言无关痛痒。他们甚至推进到一个更为极端的命题。他们称这些“陈述”和“问题”根本就不是真正的陈述和问题，而只不过是徒具陈述和问题外表的一连串词语而已。因此，对于逻辑实证主义来说，像“为什么有一个世界?”这种形而上学问题只不过是一堆清晰的声音而已，但因为它具有一个问题的语法形式，就被错误地当作了一个问题。这个问题可以和这样的“问题”作比较，比如“上面有多高?”、“当你站起来的时候，你的大腿形成的平面(lap)去哪了?”如果形而上学的问题，更一般地说，哲学的问题在这种意义上是无意义的，那么哲学家们一直不能对如何“回答”这些问题达成一致就没什么可惊奇的了。如果有人盯着火足够长的时间，他可能会在火中看到图像，由于在火中看到的图像只是观看者的心理反应，所以也就能预计不同的人会看到不同的图像。

和笛卡尔与莱布尼茨的形而上学体系一样，逻辑实证主义现今已完全属于哲学史了。像那些系统一样，任何一种哲学理论都

不能提供基础。如果像逻辑实证主义所认为的那样，过去的形而上学系统是在火中所看到的不同图像，逻辑实证主义本身似乎也不过是又增添了一种图像：一些哲学家以某种方式看待事物，一些哲学家不以这种方式看待事物，这两类人不能够在哲学上取得一致。(我们可以将这个例子和下面的例子做一对比，瑞士专利局有一个年轻的雇员名叫阿尔伯特·爱因斯坦，在出版于 1905 至 1915 年间的一系列论文中，这位当时尚不知名的年轻人提出了看待运动、物质、能量、空间、时间及重力的关系的方式，这种方式完全不同于关于这些关系的已被接受的观点。在若干年内，物理学家的共同体就以他的方式看待事物。)逻辑实证主义的命运和所有那些为形而上学不能产生确定的事实或临时的可接受的理论进行诊断的尝试的命运一样。这些诊断无一例外地是“又增添一种哲学”，并暴露出和它们所要解释的东西一样的症状：它们被提出，有人对此进行论证，一些人改变了看法，但仅仅是一些人，最终它们寿终正寝，在哲学史中占据了一席之地。

上面提到的另一种观点将哲学不能提供知识归咎于人类的心灵为哲学问题寻求答案时内在的无能，这种观点是怎么回事？这种观点最著名的一个例子是 18 世纪德国哲学家伊曼纽尔·康德。康德认为解答形而上学问题，如“世界在时间上有一个开始，或是世界总是存在的?”这些问题是有意义的，但人类不能够找到正确的方式。康德并没有将他的立场建立在人类的某种特性的基础上，这些特征是火星人或是聪明的海豚所缺少的。康德认为人类不能获得确定的形而上学的结论可以应用于任何可能的存在，他们通过内在的状态表象自身之外的实在。(例如，如果为知道那有一棵树——一个外在于我的事物，一个独立于我的存在——在我面前，这仅仅是因为我有一个在我之前的内在的，或精神的树的表象。如果我的心灵是一片空白，如果我的心灵中没有对我总说这是“一棵树”这样的构造，我就不能有一棵树在我面前。)这个描述是如此抽象和普遍，以至于难以明白哪种存在物不能符合这个条件。可能只有上帝不符合这种限制。如果是这样　12

的话,康德就是正确的,那么只有上帝会知道任何形而上学的答案。

相对于康德,第二种观点还有更为温和的版本。有人认为人类不能获得确定的形而上学答案是由于人类心灵的某些特性,这种特性是火星人或是海豚的心灵所没有的。进化论的生物学认为人类拥有一套非常特别的精神禀赋,而其他的智慧生物可能拥有一套不同的但同样特别的精神禀赋。我们作为一个物种,很擅长物理学,同时很多证据表明了我们并不擅长形而上学。可能有一天我们会在某个星球上发现一个物种,他们精通形而上学,而对物理学一窍不通。[10]可能最好的人类形而上学家就像是表演空中飞人的杂技演员,他们经过了长期艰苦的训练,但是在丛林中生活的猿类根本无需任何训练所做出的动作就比杂技演员做出的动作好得多。杂技演员运用手、脑、眼的能力做到了那些动作,并将这些能力发挥到了极限,但是这些能力"被设计"的目的和在空中荡秋千没有关系。可能人类的形而上学家就类似于此:人类所运用并将之推至极限的智慧能力所设计的目的与终极实在的问题是无关的。塞缪尔·约翰逊出于别的目的使用了一个比较,这个比较却可应用于人类的形而上学家:比如一个人像狗一样用前肢走路。约翰逊博士说:"这么做并不好,但你会惊奇地发现就这么做了。"

第二种观点中更为温和的版本是我所欣赏的。然而我承认所提出的这种解释像逻辑实证主义者的提议一样是"又增添了一种哲学"。最后,我们必须承认对于为什么没有确定的形而上学知识我们毫无主张。不可否认这是一个事实,然而,形而上学的初学者应该记住这个事实和它的意义。意义之一就是,无论是这本书的作者还是你的导师(如果你读这本书是因为它是指定的课本),他们和你所处的关系都不同于你与你的地质学、税法或音乐理论的课本的作者(或导师)的关系。那些人都是某一方面知识的专家,在许多情况中,如果你和他们不一致,你就错了。然而,在形而上学中,你完全不必拘泥于公认的专家所说的任何事情,

包括他们对哲学家们在过去所说的，或是现在所说的内容的论断。[11]

让我们来看一个具体的事例。爱丽丝一直相信她有一个不死的灵魂。她参加了一门形而上学的课程。阿尔弗雷德，她的教师和我一样相信人类没有不死的灵魂。这会出现这么几种情况。

可能阿尔弗雷德会把自己看作是一名教师，把这门课当作一个讲坛，来嘲笑有不死的灵魂这种观点。如果这样会影响学生的看法，这是一个相当有效的过程。但是爱丽丝并不会受影响：因为发现一个观点荒谬可笑并不是拒绝它的理由。

可能阿尔弗雷德会将有不死的灵魂这个观点看作是一个确定的事实。这也是一种影响学生观点的非常有效的方式。然而，爱丽丝也不受影响。她会问自己是不是所有受过教育的人都否认不死的灵魂的存在。（当然，对她来说有意识地澄清这个问题或许有些困难，因为阿尔弗雷德可能并未浓墨重彩地讲述受过教育的人不相信灵魂不死。他只不过简单地谈谈而已，好像这是每个人都了解的。）爱丽丝就会自问是不是所有受过教育的人对于他们的所相信的事情都有充分的理由——毕竟，受过很高教育的人相信过各种各样的事：例如，殖民统治的好处，弗洛伊德的心理学，还有马克思主义。[12]

13

可能阿尔弗雷德会对没有不死的灵魂给出一些理由。他会对概念给出定义，作出相关的区分，并引用不同的科学事实，最后他会将这些概念、区分和事实用作没有不死的灵魂这一结论的一个或多个**论证**。这里最终有一些爱丽丝能够理解的东西。她可以检验那些概念和区分，并发现这些论证是否真的证明了观点。（她可能也会核对所提出的科学事实来看阿尔弗雷德是否正确地使用了它们。）如果对她来说有一些错误的或可疑的东西出现，她可以也应当举手提问。

但假如她在这个论证中不能发现什么错误的东西。那她应当怎么办？她应当不再相信有不死的灵魂吗？嗯，她会这么做。这是她真正应当做的。说到底，爱丽丝要为她自己所相信的东西

负责。但是她无需抛弃她的信念。她可以像下面这样论证。“瞧，如果没有一个不死的灵魂真的有不可辩驳的论证，所有人，至少是所有的专家都会知道它。如果有这样的一种论证，每个哲学家就都会相信没有不死的灵魂。或者至少是每个哲学家实践上如此。但是哲学家们在**任何事情**上都不会一致，所以这不是正确的。我敢打赌有许多哲学家知道所有的这些论证，但仍然相信有不死的灵魂。所以肯定会有许多哲学家认为这些论证是错的。情况可能是其中的一些人**已经说过**他们所认为是错误的地方。我想我会求教那些和那位教师观点相异的哲学家会如何回应那位教师的论证。”如果爱丽丝这么做了，她应当意识到了阿尔弗雷德可能不知道反对他的立场的一些出色的论证。人们倾向于认为在某一个研究领域的专家对于这个领域无所不知，但这是错的。专家很有可能不知道他们真正应该知道的东西。她也应该意识到阿尔弗雷德可能并没有提出维护他的立场的最有力、最令人信服的论证。(实际上，作为一种观点的积极鼓吹者而对这种观点没有同情的态度是非常困难的。)她也应当记住阿尔弗雷德在形而上学的论辩艺术方面远远比她有经验，单单由此考虑他是能够在争辩中击败她的；这并不就意味着她的观点是站不住脚的。

上面这些也是对形而上学的初学者提出的实践建议。总结这个建议就是把你从这本书(或是其他任何有关形而上学的书籍)中，或是从你的导师那里所学到的当作一粒盐。你从一本形而上学的导论性教材或是课程中所学到的是如何得出并捍卫一种形而上学的观点。这是你应当独立完成的事情。

14 在下面的章节中，我将解决并捍卫一系列问题的形而上学立场。这就是说，我所说的是我认为是正确的，并且我将解释我为什么认为是**这些**事情，而不是别的什么事情是正确的。我这么做是因为这是我所能写作一本书的惟一方式。因为我已经选择了以这种方式写作，对于地质学、税法还有音乐理论的教科书来说，它具有某种表面上的简单性。然而，要记住你无需相信这本书中

的任何内容，这本书中所讲述的一切都被许多人争论过，他们阐述形而上学的本领至少和我不相上下。

一本教科书的读者有权知道该书作者的成见。对于像形而上学这样的学科来说尤其如此，其中并没有确定的知识内容，因为这门学科的一本教科书无论从形式上还是从内容上都不可避免地受到了作者成见的影响。19世纪英国的形而上学家F. H. 布拉德雷曾说过，形而上学是一种为一个人打算相信的任何东西寻找坏理由的尝试。这可能是一种过分悲观的描述。有许多形而上学家改变过他们的思想，也有的形而上学家提出了一些理由支持曾有着好理由的各种观点。然而，我必须承认有某些真理属于我“无论如何都会相信”的观点——无论我将面对怎样的哲学论证，我都相信那些观点。

读者会记得在本章前面我列举出三个问题，并认为如果知道了这三个问题的答案就会知道任何事情的终极真理。为了表明这些问题的答案会是怎样的，对这三个问题我提出了两套答案。第一套答案多多少少表达了我对于万物的终极真理的观点。而且，我并不是以一种试探性的、将信将疑的方式持有这些观点。它们是我所认为的关于事物的最为重要的牢固信念，几乎可以确定的是无论出现什么样的形而上学论证，我都会坚持这种观点。当然，我也会尽量公正、客观地讨论和我相反的观点。但是，我不可能成功。我的另一个坚定信念是读者不可能发现这样一本形而上学的著作，它的作者并不持有某种观点，或是如本书作者采用的坚定的、“非中立的”方式，本书作者的观点代表着三个形而上学问题的第一套答案。我看过一些形而上学的书(还有其他门类的哲学书籍)，留给我这样一个印象，好像它们的作者达到他们所要维护的立场只是以逻辑论证和对精心收集的资料的客观评价为基础的。这些书籍的作者以这种方式写作，这要么意味着他们确立形而上学的立场时没有偏见，要么就意味着他们严格排除了偏见而只考虑证据和论证。我并不号称洞悉他们的思路，但我怀疑是否真有哪位形而上学家以这种方式工作。

真实情况更可能是下面这样。除去证据和论证之外，在人们形成意见时许多因素可能影响更大。其中我将列举出宗教（反宗教），政治，对某个特定社会群体的忠诚，对其他社会群体的反感，情绪得到慰籍的愿望，受到同行尊敬的愿望，思想原创性的愿望，想令人震惊的愿望，处于一个将意见强加他人的位置的愿望，归属于一个志趣相投的群体的愿望，这个群体以取笑和他们看法不同的群体来彼此奉承，还有就是成为一个开化了的小群体的愿望，这个小群体勇敢地挑战大众的迷信。

人们关心一个问题的答案可能有两个意思。其一，人们非常想知道那个问题的正确答案是什么。其二，人们非常希望对那个问题的某个答案就是正确答案。那些在第一种意义上深切关心形而上学问题（或任何问题）的答案的人会被证据和论证所打动。那些在第二种意义上深切关心形而上学问题（或任何问题）的答案的人会被前一段所列举的那些因素所打动。任何一个写作形而上学著作的人都不可能完全摆脱要使某个答案成为正确答案的那种愿望的束缚。因此，一本形而上学著作的作者可能会受制于由上一段所列举的那些因素而产生的偏见。对科学研究的社会学考察强烈地暗示了在科学中就是这种情况，任何形而上学家都不可能比科学家更好地摆脱偏见的桎梏。

从长期来看，在科学中（尤其是物理、化学这样的“硬”科学）研究者的偏见很大程度上可以被纠正，因为科学要依据观察数据。一种科学理论被期望对试验是如何进行以及会揭示出什么样的观察结果做出预测，同时，还是从长期来看，如果一个理论并没有做出正确的预测，它会被抛弃，尽管上面列出的所有因素使得它对于科学共同体的成员具有心理上的吸引力。但在形而上学中并不存在这样的纠正。如果两套形而上学理论相互争执，并没有试验能对两者进行判定。它们与世界在一个观察者看上去如何并无不同，无论观察者的工具多么精细。[13]因此，一位形而上学家的立场在很大程度上就是某种偏见的反映，然而它也需要证据和论证。形而上学家可能也会接受某些确定的论点，无论他们注意到什么样

的证据或论证。我已经提醒了读者我会忠于哪些论点。

建议进一步阅读的书目：

几乎所能想到的任何哲学主题中的非常有用的条目都能在具有里程碑意义的《哲学百科全书》(*Encyclopedia of philosophy*)一书中找到，它由保罗·爱德华兹(Paul Edwards)主编。这本百科全书出版于1967年，因此不再代表当前的水平。然而，它仍然是哲学的研习者所不可或缺的资源。一个增补本正在筹划中。

文选《形而上学：大问题》(*Metaphysics: The Big Questions*)，由迪恩·W·齐默尔曼(Dean W. Zimmerman)和本书作者共同主编，它包括本书中讨论的所有主题的阅读材料。

康德对形而上学不能成为数学和物理学意义上的科学的诊断在《纯粹理性批判》(1781年第一版，1787年的第二版作了大量修改)一书中表达得最完整、最系统。然而这本书对于门外汉过于深奥了。有两本关于康德哲学的"小"书，一代代康德的研习者发现它们很有用：尤因(Ewing)的《康德的＜纯粹理性批判＞简评》(*A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*)和科尔纳(Körner)的《康德》(*Kant*)。 16

A. J. 艾耶尔的《语言、真理和逻辑》(1936年)是对逻辑实证主义的经典的流行解释，由一位晚近的皈依者满怀热情写就。

科林·麦金(Colin McGinn)的《哲学中的问题》(*Problems in Philosophy*)对哲学为什么不能产生没有争议的结果这个问题有着深刻、有力的阐释。

注释：

1. 关于这个词历史的知识也没有什么用处。然而，值得在这里对我们是如何获得"形而上学"(metaphysics)这个词作一简短解释。

   "形而上学"这个词是由古希腊人发明的。它源于两个古希腊词：即"*meta*"，它意味着"之后"或"之外"，和"*phusis*"，它意味着"自然"。在古希腊语中有一个音节在我们的字母表(当然，古希腊人并不使用我们的字母表)中曾经

由“y”表示，但现在由“u”所代替。“自然”(nature)这个词的一个不是非常通用的意思类似于“宇宙”(the universe)。因此，宇宙所服从的基本法则被称为自然法，那些工作最为紧密地关系到这种基本法则的科学家被称为物理学家(physicists)。这些事实对古希腊人发明“形而上学”这个词时心中所想的有一个明显的解释：他们用这个词来指明一种超出自然研究之外的研究，它研究那些超出物理学所研究的东西。但不幸的是，这个明显的解释很可能是错的。(原因之一是古希腊人并不在这种解释所需要的隐喻意义上使用“*meta*”这个词。)

正确的解释可能是下面这样。在公元前 4 世纪，古希腊哲学家亚里士多德写了一本叫做“物理学”(或 *Ta Phusika*)的书，和一本他称为“第一哲学”的书，后一本书就是关于今天我们所称的形而上学。在亚里士多德死后，他的哲学的研究者按照他们认为适当的顺序来编排他的著作。在传统的编排顺序中，论“第一哲学”的这本书紧跟着《物理学》，亚里士多德哲学的研究者就把它称为 *Ta Meta ta Phusika*，或是形而上学。他们由此所意味的只是题目“在物理学之后的书”。或者他们也许意味着“对这本书中所处理的问题，一个人只有在掌握了《物理学》之后才能开始研究”。

2. 我们将研究形而上学的人称为“metaphysician”(形而上学家)，而不是如所期望的那样称之为“metaphysicist”。这是因为当人们开始觉得有必要为我们今天称为物理学家的那些科学家找一个专门的词时，“metaphysician”和“physician”这些词已经存在了(它们具有现今的意思)。最好的词是“physician”(其实，在法语中物理学家就被称为 physicien)，但它已经被占用了。于是“physist”就被创造了出来，但这词产生得太晚不足以影响“metaphysician”这个既定的用法。

3. 据柏拉图称，“哲学”(philosophy)这个词是他的老师苏格拉底发明的。如果柏拉图的说法符合历史事实的话，那么它就记录了发生在公元前 5 世纪的事情。那时，有一些人靠传授智慧(在古希腊语中为 *sophia*)谋生，或者他们宣称如此。最成功的那些人确实生活得非常好。因为这些人宣称是智慧的，并能够向他人传授智慧，他们被称为“智者”。然而，苏格拉底认为智者们并没有智慧可教授，而且他们所教授的许多东西——例如，道德只是人类的习俗——是错误且有害的。有趣的是，苏格拉底称自己是无知的。(或者没有像智者们所自诩的那种智慧。他认为他的智慧就在于他知道自己并不拥有那种智慧。)但是，他说尽管他自己无知也知道自己无知，但他很可能是智慧的。他称自己不是一位智慧的拥有者，但却是一位智慧的热爱者。苏格拉底说，如果一个人热爱他并不拥有的东西，他就会寻找它并努力拥有

17

它。这是“哲学”(philosophy)一词的起源,因为古希腊语中“*philosophia*”就意味着“对智慧的爱”。这个词为柏拉图和他的学生亚里士多德所用,因为他们所写的书就是关于此的,又因为所有后来对这些问题的思考都是柏拉图和亚里士多德著作的延续,“哲学”这个词也就指柏拉图和亚里士多德所讨论的那些问题。(应当注明的是,这是对“哲学”这个词的起源的解释,而不是对哲学的起源的解释。因为古希腊在苏格拉底之前就有了一些哲学家——他们于是就被称为前苏格拉底哲学家。而且,中国和印度都产生出了独立于古希腊的哲学。)

4. 说形而上学没有确定的事实并不是说形而上学没有事实,说没有信息并不是说没有知识。例如,在文本中简短论证过的这一主张,即有一终极的实在(尽管我们除了它存在之外什么都不知道)。就我看来,我所呈现的这个论证表明了一个终极实在的存在是个事实。(如果它是个事实,它就是一个形而上学的事实),我相信,因为我意识到并理解了这个论证,我知道这个事实。然而,这个事实——假定它是个事实——不能被称为确定的事实,有一个终极实在这个陈述不能被称为一条信息。陆地在运动是一个确定的事实,是一条信息。我们将后者称为“确定的”是因为任何不同意陆地是运动的人要么没有充分领会地质学家支持这一学说所提供的材料和论证,要么是思维错乱。[有一个组织叫做平面地球协会(Flat Earth Society),如人们从它的名字就能猜到的,这个组织致力于维护地球是个平面这一主张。至少这个团体中的一些成员是非常聪明的,充分意识到了支持地球是个球体的材料和论证——包括从太空拍摄的地球的照片。这些人对“反驳”地球是个球体兴趣盎然。显然这不是一个笑话;他们显得相当真诚。除了说他们思维错乱,我们还能说他们什么呢?]然而,却不能说终极实在的存在是一个确定的事实,因为有一些人意识到了并充分理解了这一章中为存在一终极实在而给出的论证,然而他们并不接受这个结论。这些人不能被称为思维错乱。我认为我所给出的论证能很好地支持我的主张而认识存在着一个终极实在;我并不认为它以论辩力和清晰性来说服人接受结论,以至于没有必要认真对待反对它的人——如同不必认真对待那些称地球是个平面的人一样。

5. 哲学中没有确定的结果不能混同于哲学没有实践的后果。后一种论断被证明是错误的。尽管我们抛开了物理学和其他自然科学是否产生于哲学这一问题,对哲学思想的实践上的后果有大量的例子可供引证。美国宪法的许多特性可以溯源至哲学家托马斯·霍布斯和约翰·洛克的著作,20 世纪的许多灾难根源于哲学家 G. W. F. 黑格尔和卡尔·马克思的著作。(并非所有的实践后果都是好的。)计算机科学家在他们的日常工作中所用到的许多理论都起

源于20世纪早期的数学哲学。20世纪60年代，一项写出将科学论文从一种语言翻译成另一种语言的计算机程序的野心勃勃的计划被抛弃了，因为从哲学上论证(由语言学家 Yeshua Bar-Hillel 作出)了这种程序在实践上是不可能的。现今，心灵哲学家和心理学家有着大量富有成果的互动交流。

18

6. 我们能在逻辑学中看到这种情况。大约一百年前，逻辑学的研究发生了一场根本的转变，开始有了确定的逻辑学事实。(有人或许争辩说在公元前4世纪的时候，就已经有了确定的逻辑学事实，但是直到一百年前，那些事实太薄弱了，以至显然没有足够的理由将逻辑学看作是现代意义上的科学。)随着现今这种科学意义上的逻辑学产生出越来越多的成果，逻辑学逐渐不被看作是哲学的一个分支，而是越来越多地被看作是一门自足的科学或是纯粹数学的一个分支。
7. 19世纪的德国哲学家黑格尔刻薄地从一家英国杂志中引用了一条广告，这条广告承诺了一种“哲学的”治疗秃头的方法。
8. 以撒克·牛顿爵士独立地发现了微积分。
9. 在19世纪，有一些哲学家称自己为**实证主义者**，因为他们认为除了“实证的”知识外没有任何知识，我们应当用他们的术语称呼科学知识。20世纪的逻辑实证主义者称自己为实证主义者是因为他们同意这一对待知识的基本主张。他们称自己为逻辑的实证主义者，不是因为19世纪的实证主义者是非逻辑的，而他们是逻辑的，是因为他们广泛使用了20世纪逻辑学的发现与技术。
10. 我曾经在一个讲座中听到语言学家诺姆·乔姆斯基这样认为。
11. 这就涉及哲学家们写下了什么话的事实。对于哲学家所说的话的解释常常存在大量的争论。如果你正在读什么书(比如说是柏拉图的书)，你的导师(或本书及任何书的作者)说柏拉图的意思是x，而在你看来，柏拉图的意思是y，并没有什么规定说你必须接受什么人的话，即柏拉图的意思是x。最好的办法是了解什么样的情况能得出这样两种解释，然后对哪一种解释(或是两种解释)是正确的形成你自己的看法。
12. 在这句话中，我这样看待殖民统治的好处，弗洛伊德的心理学以及马克思主义，仿佛所有受过教育的人**现在**都知道相信它们是荒谬的。可以看出要做到这一点是多么容易。
13. 对于形而上学来说能有什么“错的”东西吗？如果一种理论没有预测到实验会如何进行或是会揭示什么样的观察结果，我们就应当称这种理论是无价值的吗？这是一种非常有吸引力的观点。康德和逻辑实证主义者都持有这种观点，尽管不尽相同。不幸的是，沿着这种思路，每一次要做出细致陈述的理论都被证明为是“又增添了一种哲学”。

第一部分　世界所是的方式

导　论

在第二章至第五章中，我们将讨论世界。或者更准确地说，我们讨论的是世界的大部分，因为人类（像其他事物一样，属于世界的一部分）是第三部分的专门主题。

普通人，每天在街上从你身边走过的人，对世界有着相当不同的理解。一位罗马天主教徒，或是一位正统的犹太教徒有一种对世界的理解，一位无神论者有一种极不相同的理解，而一位印度教徒有第三种理解，他和天主教徒、犹太教徒以及无神论者的理解都有着极大的差别。那么这些例子是不是就意味着当我们谈论对世界的理解时我们就是在谈论宗教？只是偶然如此。首先，无神论者肯定会坚称无神论不是一种宗教。（我们所称的“无神论者”是典型的西方无神论者——那种你在欧洲或是英语国家会遇到的无神论者，而不是一位日本的禅宗信徒或任何这样外来的无神论者。）另外，世界上大约六十亿人中的大多数都践行着某种宗教，每种宗教都包含着对世界的某种理解。因而，大多数人对世界的理解完全地或部分地是从他们的宗教中得来的。但不是每个人都这样，讨论对世界的看法无需牵扯许多通常在宗教中涉及的事物——如宗教仪式，对圣物、圣人或圣地的崇拜，以及特有的宗教情感。

显而易见，天主教徒与犹太教徒的差异不同于天主教徒与无神论者的差异。天主教徒与犹太教徒都认为世界的基础是位格的（personal）：都相信有一个位格（Person）——一个有意识的存在（a conscious Being），他有理性并按照计划行事，他使除了他自身（Himself）之外的一切事物存在。而无神论者不这样认为。无

神论者认为世界在人产生之前就存在，并认为最早的人是作为在世界各处发生着的各种无目的过程的副产品而出现的。人们也许会认为关于世界的本质再没有什么比这更为深刻的争议了。然而，无神论者同天主教徒、犹太教徒共同具有许多重要的形而上学信念，而印度教徒并不接受那些信念。所有那三种“西方人”

20 都相信他们在周遭所看到的事物是实在的，都相信这些事物具有它们似乎具有的特征（对于大部分而言）。这三种人都会认同下面的陈述。

> 建筑、树木、花草、太阳和星星都是实在的。每座建筑、每棵数木、每株花草、每颗星星都是区别于其他事物的一个客体，每一个都具有一组特性。建筑是一种事物，而树木是另一种事物。一棵树的重量是确定的多少公斤，尽管没有人知道确切的数字。它们中的每一个都和我有确定的**距离**。那棵树要么离我有40米远，要么离我有其他的确切距离。如果它离我有40米远，那么那些认为它离我有30米远的人就是错的。如果珍妮认为那棵树离我有30米远，而实际上它离我有40米远，那么珍妮就是错的，因为她的看法并不符合事实。那棵树以及它的特性独立于珍妮的看法以及她头脑中别的什么东西，她头脑中的内容要符合外部的实在，就像地图要符合疆域一样。如果她头脑中的内容并不符合外部的实在，如果它们与独立存在着的事实不相符合，那么她的世界图景就至少部分地是错误的。
>
> 而且，那棵树的特性并不为它当前所具有的特性所穷尽。那棵树有确定的年龄。在过去的某个确定时刻它开始存在。在那个时刻之前，年年岁岁，事物萌发、荣华、消逝，而那棵树并不存在。尽管在那棵树存在之前，有过无法想像的漫长（甚至可能是无限的）时光，然而这棵树存在了相当长一段时间在现在是真的：昨天它在这，前天它在这，在此之前的几千个日日夜夜它都在这。这不只是说说而已。代词“它”

> 的用法应该照字面意义来看。这棵树(正是这棵树)去年就在这,尽管它在特性上和现在有一些不同。(例如,它的叶子的数量可能和现在不同。)但它是同一棵树。树的位置也能像它的特性一样改变。不仅仅是那棵树随着地球围着太阳旋转,人们也能将它挖出来,带到地球的另一端,并把它种植在那边,在这一连串事件的每个时刻它仍然是那同一棵树。
>
> 而且,那棵树还有我们提到的其他事物都会相互影响。阳光照耀着花草、树木、建筑还有我,并温暖着我们:当把一个物件从阴暗处搬到阳光中来它会变热,这并不是偶然的;变得温暖是因为阳光对那个物件有了效果。我能感知这些事物仅仅因为它们对我具有效果。我对那棵树和那幢建筑具有知觉是由于一些影响,这些影响穿越了那些事物和我之间的距离,并引起了我的感官组织和大脑的变化。

而印度教徒——至少是受过良好教育并充分理解印度教内涵的印度教徒——完全不会同意上面的任何一条。印度教徒会称任何将这些陈述看作是描述了事物实际如何的人都将现象错当成实在。不仅印度教徒会这么说。这种观点并不局限于宗教或远东地区。许多西方哲学家,尤其是19世纪的哲学家会同意印度教徒的主张,并给出哲学上的论证以支持他们的论断。许多其他的西方哲学家虽不至于完全否定这些陈述,但会否认其中的某些 21 部分,尤其是那些涉及时间和空间、因果关系以及知觉的内容。

上面那段文字——罗马天主教徒、正统犹太教徒和无神论者都会同意,而印度教徒却不会——代表了一般的西方形而上学(the Common Western Metaphysicas),[1]即,在欧洲或英语国家中普通人,没有哲思的人所持有的世界观中通常的形而上学信念的核心。[2]由于本书的读者大多数是西方人,就让我们从一般的西方形而上学开始讨论世界所是的方式。由于我们大多数人是西方人,我们中的大多数人将这种形而上学看作显而易见是正确的就毫不奇怪了。但它真的是正确的吗?一般的西方形而上学所描

述的事物真的是那样吗，还是它们显得如此？

我将用这个问题来组织我们对世界所是的方式的讨论。一般的西方形而上学描述了实在还是现象这个问题会引出全部重要的形而上学问题，许多问题本书也只能简单掠过。我们只能详细地讨论四个问题。我们将在四个标题下讨论它们：**个体性，外在性，时间性**和**客体性**。

注释：

1. 一种特殊的形而上学的理论、立场或信念的体系常常被称为“形而上学”。
2. 说既有“一般的西方形而上学”也有一般的东方形而上学（它对于在印度或远东的其他部分的普通人，或没有哲思的人所持有的世界观是习以为常的），这是一个似是而非的观点。好像印度教和佛教中至少一种形式的教义认为仅仅少数得道的人（那些人愿意服从某种严格的戒律）能够“看穿”个体性、时间和空间以及因果关系等等的幻象。

第二章　个　体　性

22

按照一般的西方形而上学来说，世界包含着许多个体的事物。每个人，每个生物，每颗星星，每个原子，每幢建筑都是一个个体事物。甚至连上帝，如果有上帝的话，也是一个个体的事物。但是当我们称这些不同的事物为“个体的”事物时，我们是什么意思呢？按照字典上的解释，我们可以称一个个体的事物是一个**分离的**(separate)事物，一个区别于世界的其他部分的事物，但这个陈述并没有真正地告诉我们什么，而且“分离的”这个词至少有一种误导性的含义。

首先让我们来廓清这种误导性的含义。我们通常不会说一个客体和它的一个部分——比方说，一棵树和它的一片叶子——是“分离的”事物。但一个个体事物的一部分本身也能是一个个体事物：例如，一棵树和它的一片叶子都是个体事物。因此，在“一个个体事物一定是一个‘分离的’事物”中的“分离的”含义并不同于“一片叶子不‘分离’于那棵树，并且是它那棵树的一部分”中的那个“分离的”含义。仍然长在枝条上的一片叶子，一只(未被割下来的)兔子的脚，一座房子的屋顶在“分离的”所需的含义上都是分离的事物。但这个含义是相当模糊的。这种模糊性说明了为什么字典上的“个体的”条目对于解释个体事物的形而上学概念没有什么帮助。也许说明“个体事物”的最佳方式是通过给出一些**不是**个体事物的实例来补充个体事物的名单上的实例。

首先，如果一个事物只是其他事物的样式(modification)，这个事物就不是一个个体事物。例如，一张毯子上的褶子就不是一个个体事物，因为它只是这张毯子的样式。“样式”这个词是形而

上学家的使用方式。它可作如下解释。“变更”(modify)(或改变)某物的一种方式是增添它的部分,如我们增添一个房间来改变一座房子。但我们也能无需增添事物的部分就能变更一个事物:我能握紧拳头来改变我的手、打一个结来改变一个绳子,或是把毯子弄皱来改变那张毯子。假设一物为 x,那么以第二种方式改变它的直接的、不可避免的结果会使某种事物出现——并不会使 x 添加新的部分——我们就会称这个事物只是作为 x 的样式而存在。因此,拳头只是手的样式,绳子上的结只是绳子的样式,毯子上的褶子只是毯子的样式。

让我们来看这个褶子,即毯子的样式,我们说它不是像毯子 23 一样的个体事物。这个褶子似乎多方面类似于我们称为个体事物的东西。它在空间中有确定的地点,它在确定的时间出现,它能影响到其他事物——你能被它绊倒,跌破鼻子,这是这种影响的一个鲜活的例子。那么,它和那张毯子在哪些重要方面有所不同呢?

如果这个毯子不在它通常摆放的位置上,那么就值得问一问它发生了什么事情,因为这个毯子会相对其他的物件移动,或是被毁坏。但如果那个褶子不在它通常的位置上,我们能够问它发生了什么事情吗?一个褶子能够相对于其他物件移动吗?嗯,当然,如果整张毯子移动了的话,那么这张毯子上的褶子就也能移动。但一张毯子的移动并不必然需要别的东西的移动——抛开毯子自身的部分和挡住了毯子移动路线的东西。但那个褶子能这样移动吗?如果什么人要“把毯子上的褶子抖掉”,像那个成语说的,他就对这个问题倾向于给出肯定的答案。但是在毯子上的这个褶子和在整个抖动过程中的褶子是不是同一个褶子呢?如果是的话,那么一个褶子在它移动的时候在不同的时间能够由毯子上不同的纺线构成,而毯子在移动的时候却不改变它的部分。似乎“这个褶子真的移动吗?”这个问题能得到否定的回答,或者是这个问题要参照一个类似于“当你站起来的时候,你的腿面(lap)哪去了?”这样无聊的谜语。但像“那个毯子真的移动吗?”

这类问题的答案却相当直接肯定——至少根据一般的西方形而上学是如此。

那个褶子是否能被破坏的问题类似于上面的情况。如果一个起皱的毯子被铺平了,毯子上的褶子就不存在了,但要是有人说这个褶子或是别的什么东西在这个过程中被破坏了,就会是一个笑话。

毯子和褶子之间的这些不同意味着(根据一般的西方的形而上学)毯子是一件"依据自身"而存在的事物,而那个褶子仅仅是一种以毯子的样式出现的临时的复杂形式(complication);它并不依据自身而存在,而是如我们所说依据毯子而存在。如果这是正确的,我们就必须在一个褶子和形成褶子的毯子的特定部分之间作出区分。后者是"被褶子绊倒"时绊倒你的东西,它是一个个体事物,一个依据自身而存在的事物。对于当一个毯子被拉平的时候它是否被毁坏了这个问题有一个相当明确的答案:没有被毁坏;它安然无恙。如果你乐意的话,你能趴在平整的毯子上用刀把它从毯子上割掉,然后你也能用和移动整张毯子同样的方式移动它。

还有其他一些例子,它们不是个体事物因为它们的存在仅仅是其他事物的样式:柴郡猫的嗤笑(不同于柴郡猫的嘴唇和牙齿),一把刀的刀尖(不同于刀子的第一个毫米),一块奶酪上的一个洞眼(不同于"排成"那个洞眼的奶酪)。

第二,如果一个事物只是一些事物的单纯集合的话,它也不是一个个体事物。如果我们说军队比起1935年的时候庞大了许多,我们(在某种意义上)就假定军队完全由士兵组成,那么我们说"它比过去大"中的"它"——如果确实有这么一种事物——就不是个体的事物,而只是事物的单纯集合。但是对事物的单纯集合却难以给出精确的定义。毕竟,一只猫是一个个体的事物,然而一只猫在某种意义上是细胞和原子的集合。说那支军队是士兵的单纯集合的直觉上的理由是1935年的那支军队和现今的这支军队被认为是同一支军队(美国的军队,英国的军队,或别的什 24

么军队),然而却没有一个士兵同属于两者。这意味着除去所有的士兵之外没有真正的个体事物,因此那支军队"不过是"那些士兵,显然不能把它称为集合,而只把它叫做单纯的集合是适当的。这种考虑似乎有些说服力,但是却难以说清为何如此,因为现在的这只猫和五年前的那只猫没有什么细胞是相同的,尽管事实上——按照一般的西方形而上学——它们是同一只猫。

当然,我们能够将单纯集合定义为不是个体事物的集合,但这无助于我们理解个体事物的概念。或许我们最多能做到的只是说就我们所理解的单纯集合的观念来说,没有单纯集合是个体事物——或者如果我们倾向于将一个事物称为单纯集合,我们就不会将这个事物称为一个个体事物。

第三,如果一个事物是某种质料的话,这个事物就不是个体事物,如水、肉、钢或是氢气。沃尔鲁斯(Walrus)著名的饭后谈论话题的单子(鞋子、船、封蜡、卷心菜和国王)上包括四种个体事物和一种质料。沃尔鲁斯说他的列表包含着许多"事物",但像封蜡这样的质料和鞋子、卷心菜这样的事物不是在同一种意义上的事物。当我们说水是氢和氧的化学合成物的时候,或是当我们说封蜡是用来封信的时候,我们是在某种意义上描述称为"水"或"封蜡"的事物。但这些事物并不是个体事物,更为普遍地说,质料不是个体事物。[1]

第四,如果一个事物是"普遍的"话,它就不是个体事物。普遍的存在物能够具有"例示"。例如,小说《战争与和平》不是一个个体事物,尽管我的那本《战争与和平》和你的那本《战争与和平》都是个体事物。用形而上学的语言来说,这两本《战争与和平》都是那部小说(它是普遍的)的"例示"。普遍存在物的其他例子有数、特性和关系。数字4的例示有那些含有4的事物,如指南针上的指针、福音书、或是英格兰斯图亚特王朝的国王。特性——比如明智、干旱或是白颜色——的例示是具有这些特性的事物:三智者中的任何一个都是智慧的例示;亚利桑那州和新墨西哥州是干旱的例示;泰姬陵和华盛顿纪念碑都是白色的例示。像"在

北边”这样的关系的例示如下：蒙特利尔和纽约属于“在北边”这样的关系，爱丁堡和伦敦也是如此。在形而上学的历史上，普遍存在物的本质一直是个重要问题，但这并不是本书所要讨论的问题。

最后，一个个体事物并不是一个事件或是一个过程，如凯撒的死、第二次世界大战或是日本的工业化。事件或是过程**开始**(start)、**结束**(end)和**发生**(happen)，或是**产生**(take place)或**出现**(occur)了，而一个个体事物**成为存在**(come into existence)，**失去存在**(go out of existence)、**持存**(endure)或是**延续**(last)或**衰老**(get older)。

现在我们对于什么是个体事物可能已经有所了解。按照一般的西方形而上学，世界包含着个体事物。（这意味着世界本身是一个个体事物吗？不必然如此。许多持有世界包含着个体事物这一观点的形而上学家也认为世界只是个体事物的单纯集合。 25 世界是否是一个个体事物是第七章中的重要问题。）而且，一般的西方形而上学认为有**许多**个体事物。如我们所看到的，有许多形而上学家否认这一点。但否认这一点的人又相信什么呢？又有什么样的不同于相信有许多个体事物的其他观点呢？下面三种观点是排他的和周全的（它们彼此之间不包含，并且涵盖了所有其他的可能情况）：

- 没有个体事物（虚无主义）。
- 有一个个体事物（一元论）。
- 有不止一个个体事物，但并没有许多个体事物。

第三种观点没有名称，因为它没有任何追随者。拒绝有许多个体事物这一主张的形而上学家要么是虚无主义者，要么是一元论者。（“二元论”这个词是几种不同的形而上学立场的名称，它们都涉及数字二，但它从未被用作有且仅有两个**个体**事物的立场。“二元论者”相信有两**种**事物——常常是精神的事物和物质

的事物——或是世界含有两种基本的并且对立的**原则**，如有序和无序或是善和恶。）在某种意义上这是令人惊讶的，因为形而上学家像中意数字零和一一样中意数字二和三。例如，我们已经看到了形而上学家非常乐于宣称有两种事物。无论会有什么样的解释，形而上学家的一致意见是一旦承认在个体事物之间存在着真正的差别，有多少个体事物的问题就不是一个哲学问题了。我们不必纠缠于这个不同寻常的共同观点（形而上学家的任何共同观点都是不同寻常的）。让我们来考察虚无主义和一元论。

“虚无主义”(nihilism)源自于拉丁语中意为“无物”(nothing)的这个词。[2]这就意味着虚无主义者相信无物存在吗？并不必然如此，因为除去个体事物之外还有其他事物。例如，断定普遍物（如数字或特性）存在并不与虚无主义相冲突。但似乎断定普遍物存在和除此之外无物存在并不是非常合理。如果仅仅有普遍物，那么我们在我们周围所看到的这些东西又是什么呢？如果除去普遍物之外无物存在的话，那么我们将什么都看不到——暂且不论如果除去普遍物之外无物存在的话“我们”会是什么这个问题。虚无主义者除去普遍物之外还会相信别的东西吗？

单纯的**样式**与单纯的集合会是怎样的情况？在没有个体事物的情况下那些事物能够存在吗？会不会 A 只是 B 的单纯**样式**，而 B 只是 C 的单纯**样式**，C 只是 D 的单纯**样式**，诸如此类以至无穷？会不会 A 只是 B 的单纯**样式**，而 B 只是 C 的单纯**样式**，C 只是 A 的单纯**样式**？或者更简单地说，会不会 A 和 B 只是彼此的单纯**样式**？在此我只能表明我的信念，尽管会有作为“二级秩序”的单纯**样式**（只是作为单纯样式的单纯**样式**）或三级的或更高级的单纯**样式**，但任何单纯**样式**的链条必定终止于某种事物，它不是单纯的**样式**，而是由其自身而存在。接受下面的约定似乎是合理的，以一个个体事物作为终结的单纯样式的链条（无论多长）中的任何成员本身都是那个个体事物的单纯样式。因此，毯子上的褶子上的一个卷曲只是那个褶子的单纯样式，那个褶子只是那张毯子的单纯样式，那么那个卷曲就不仅是那个褶子而且是那张

26

毯子的单纯样式。单纯样式的链条必须终止于个体事物的原则能够用以下方式说明：只是某物的单纯样式的任何事物是一个个体事物的单纯样式。

除去集合之外无物存在似乎更加不合理。会不会有这样一个集合，它的成员只是集合，而且它的成员中的每一个成员也是一个集合，如此以至无穷？或者，会不会是这样的一种情况，A是一个集合，它的成员是B和C，B是一个集合，它的成员是A和C，C是一个集合，它的成员是A和B？对这两个问题的回答都是断然否定的。会有许多二级的或更高级的集合（“南美洲的军队”这个短语可能指的是集合的集合），但如果要有集合的话，必须有某些东西不是集合。否则，可以说集合“不能够开始”。

那么事件的情况如何呢？似乎除非有某物不是一个事件，才能有所谓事件。事件是一个事物的变化，或是两个或更多事物的关系的变化。如果没有事物去发生改变的话，也就没有事件。或许事件本身能够改变（一场本来限于欧洲的战争扩展到了远东，这听起来像是事件的变化），但是难以看出如果在没有任何事物的情况下，如何能在“一开始”有了事件。

这不是说虚无主义者不能相信单纯的样式、单纯的集合或事件。但相信那些事物的虚无主义者也必须相信既不是普遍的事物，也不是单纯样式、单纯集合及事件的事物。在这个名单上还有哪种事物能够让他们相信？我们看到只有一种事物，它既不是个体事物，也不是普遍物、样式、集合及事件，那就是质料。相信质料的虚无主义者会相信有石头，却没有石头做成的东西，有黄油，却没有黄油的一部分，有钢铁，却没有战船。这样的虚无主义者相信不同的质料分布在空间中，就像一般的西方形而上学的追随者那样：在空间的这个区域只有空气，在空间的那个区域只有水，在空间的另一个区域只有大理石，诸如此类。（这样的一个虚无主义者会认为在空间的一些领域没有质料，完全是空的。）这样的虚无主义者会说事物仅仅是不同的质料的样式，或是质料的样式的集合，而事件是包含在质料中的变化。然而，在这种虚无主

义看来，分布在空间中的质料永远不会累积成或是组合成任何个体事物。

那么这是一种站得住脚的理论吗？它肯定会遇到巨大的困难。古希腊人比起现代人来说更容易持有这种理论。一个古希腊人可能会相信物质是持续的，至少一些质料是“同构的”(homoeomerous)，同构的质料是这样一种质料，它自始至终是**同样的**质料。例如，如果青铜是同构的，如果空间中的某一区域充满着青铜，那么这个区域内的更小的区域也都充满着青铜。今天我们知道青铜不是同构的：在完全充满着青铜的空间区域内有一些更小的区域不包含青铜。[3]例如，有一些区域包含着单个的铜原子(青铜是铜锡合金)，还有一些区域仅仅是空的，或是现代物理学所允许的空间。我们知道在这一点上青铜在这个方面绝不是特殊的。每种肉眼可见的质料都来自于原子的排列，而不是原子本身组成质料。

可见的质料不是同构的并不能反驳虚无主义的观点，存在着质料，但正是那些**原子**组成了质料。如果真是这样，那么虚无主义者会说没有真正的原子——正如没有真正的石头、黄油的部分、战船。而且，虚无主义者会说，存在着“原子—质料”，它以某种方式分布在空间中。不幸的是，对于虚无主义者来说，原子不是由任何质料组成的。对于“原子是由什么组成的”这个问题像石料、黄油、钢铁一样没有答案。没有所谓的“原子—质料”。一个原子实际上是由**更小的个体事物**组成的——至少如果“次原子粒子”是个体事物的话。原子是由电子、质子和中子组成的，质子和中子又是由更小的粒子组成的，它们被称为夸克。如果现今的物理学是正确的话，电子和夸克不是由任何事物组成(肯定不是由更小的粒子组成，难以看出它们由任何质料组成)。由此而得出的显而易见的结论是所有质料最终是夸克和电子的排列：一个空间区域充满石头是因为这个区域的夸克和电子以一种方式安排；一个空间区域充满黄油是因为这个区域的夸克和电子以另外一种方式安排，诸如此类。夸克和电子似乎是个体事物。(但它

并不是没有争论的。在我们后面所讨论的一元论的一个版本看来,夸克和电子只是一种个体事物的样式。一些物理学家和一些物理哲学家认为当前的物理学有非常相似的含义:所谓的粒子——电子和夸克——只是基本场的局部的样式,正如褶子只是一种物质的局部的样式一样。)如果这是正确的,显然个体事物比起质料来更加"基本":有质料,就一定有个体事物,但没有质料也能有个体事物。如果是这样的话,那些称存在质料而不是个体事物的哲学家就处在持有不能和现代物理学相容的理论的不利位置。

对于反驳只有质料的观点,这并不是板上钉钉的、不可反驳的论证。(比如说,我们现在所说的"现代物理学"能被超越。或许有一天物理学家会发现夸克和电子是由某种同构的质料组成的。)它们不是在形而上学领域板上钉钉的、不可反驳的论证。但有充分的说服力使我们不能接受只有质料这一主张,除非对这一论证有好的反驳。由于仅仅有质料这一主张是虚无主义言之成理的惟一形式,[4]让我们暂且拒绝虚无主义而转向一元论。

"一元论"(monism)这个词源自于希腊语,它意味着"惟一"或"单独"。[5]如前面所说,一元论主张只有惟一的个体事物。但一元论的这一论述提出了一个有趣的问题,如果仅有惟一的个体事物的话,那么一个**个体**事物又是什么意思呢?我们已经看到一个个体事物是这样一种事物:在不是非常严格的定义上它是一个**分离的**事物。但如果仅仅有一个个体事物,它又如何"分离"呢?它不能成为它自身的部分,如果它有部分的话,那些从它分离的部分本身就会成为个体事物:一个具有部分的个体事物将"自动地"不再作为惟一的个体事物。[6](例如,如果世界只包含着惟一的椅子,那将会有许多的个体事物。会有许多椅子腿儿,椅子背儿,还有许多的碳原子、氧原子,它们是椅子的一部分,诸如此类。) 28

有人会认为,一个个体事物是与其他能够看出的事物分离的,至少是潜在地分离的。例如,一位有神论者(相信上帝存在的人)会做如下论证。"假设上帝——他没有部分——从未创造任何事物。那么一元论就会是真的:仅仅有一个个体事物——上

帝。但上帝知道他能够创造出某物，比如说，夏娃，如果他创造了她，她就和上帝是分离的，她就是另一个个体事物。因此，上帝就知道他至少是潜在地和其他事物分离的。一件事物要成为个体事物，它真正需要的是它潜在地和其他事物是可分离的。”

这种看法的困难在于它似乎误解了一元论者的意图，尽管它可能点出了那个一元论命题的错误。严肃的一元论者并不将一元论看作是什么碰巧为真但也会出错的东西，或是看作某种潜在的具有以下特征的东西：它碰巧出错但也会为真。严肃的一元论者将一元论看作是事物应当如何的学说——这种学说如果是真的话，就不可能出错，如果它是错误的话，就不可能为真。严肃的一元论者并不认为有**潜在地**分离的事物。严肃的一元论者认为有两个或更多的个体事物的观点并不代表事物的可能状态。

因此让我们将一元论理解为这样一种主张，有一个个体的事物，而且这个事物不可能和其他个体事物共存。我们说一元论这一主张的一部分是，这就是世界**不得不**如此存在的方式：世界必须由一个单独的个体事物构成，它不可能与任何其他个体事物共存。当一元论被这样表述的时候，实际上难以看出一元论者称仅仅有一个个体事物意味着什么，因为难以看出在哪种意义上“分离”一词能被用于这样一件事物，它不仅不可分离而且不能和其他个体事物共存，因此也难以看出将“个体的”一词应用在惟一一个被认为是个体的事物时是什么意思。

或许最好的表达方式如下：一元论者相信仅有一个事物，它和那些相信有许多的个体事物的人（像那些一般的西方形而上学的支持者一样）所称为的个体事物一样。一元论者相信存在并能够存在惟一的非普遍的由其自身而存在的事物。更准确地说，他们相信有惟一一个事物，它不是普遍物、质料，或是别的什么东西的样式，也不是事物的集合或是事件。让我们将这个事物称为“太一”(the One)。一元论者认为所有的一切要么是普遍物，要么是质料，要么是事件，要么就是这个太一，要么是太一的单纯样式，要么是太一的单纯样式的单纯集合。

一般人都认为尤里乌斯·凯撒、泰姬陵和太阳是三个不同的个体事物，每一个都由其自身而存在。一元论者称仅仅有一个事物由其自身而存在。一般人和一元论者因此有不同的看法。但一般人和一元论者意见不同的确切之处何在呢？实际上一般人和一元论者之间的不同有以下几点，一元论者能够由此被标识出来，每一个都对应着一元论的一个可能“版本”。

首先，一元论者会说一般人的观点（一般人认为尤里乌斯·凯撒、泰姬陵还有太阳是由其自身而存在的事物）是错误的。一元论者会说这些事物只是太一的单纯样式——三个**不同的**样式，但只不过是样式而已。因此它们以某种方式与太一相联系，就像毯子上的三个褶子和毯子相联系一样。但这个类比是有缺陷的。一个原因是毯子上的褶子是毯子的一个特殊部分，而太一没有部分。（如果太一有部分的话，它的每一部分就会成为由其自身而存在的事物——按照一般的西方形而上学来说——正如毯子的每一部分，包括从毯子上割掉的部分是由其自身而存在的事物一样。）因此太阳不能成为太一的一个部分的样式，尤里乌斯·凯撒也不能成为太一的另一部分的样式。凯撒和太阳之间的差别（还有凯撒和布鲁图之间的差别）在一元论的这一版本看来必须根源于凯撒和太阳是太一的不同种类的样式。17世纪的荷兰哲学家本尼迪克特·斯宾诺莎持有一元论的这种观点。

第二，一元论者会说凯撒、泰姬陵和太阳并不真的存在，甚至不是太一的单纯样式。在这种一元论看来，对这些事物或类似的事物的信念是一个幻觉，是实在的单纯现象。一元论的第一个版本认为一般人认为凯撒、泰姬陵和太阳存在是正确的，但错在将它们看作是由其自身而存在的事物。一元论的第二个版本认为个体性（不同个体事物的存在）是一个**完全的**幻觉。有不同的个体事物实际上是错误的，但这还不是错误的全部：甚至有不同的**样式**也是错误的。我们相信个体事物的多元性的错误不能被诊断为我们将不同的样式当作不同的个体事物的错误的结果，因为差别或“多于一”甚至在单纯样式的层次上也不存在。在这种一

元论看来，太一不能具有多重的样式；它要么有一个样式要么没有。

一元论的这一版本被 19 世纪的西方哲学家所采纳，前面提到他们是将他们视为一般的西方形而上学的反对者。（这些哲学家被称为绝对观念论者。他们被称为观念论者不是因为他们鼓吹高妙的理念，而是他们相信离开心灵和它的观念之外就没有实在。18 世纪的爱尔兰哲学家乔治·贝克莱——对于他的形而上学我们将在后面仔细考察——也相信这一点，并且也被称为观念论者。但贝克莱相信个体性。他相信有许多的心灵，每一个心灵 30 是一个个体事物，观念是这些个体心灵的单纯样式。然而，19 世纪的观念论者相信只有一个事物实在地存在，这个事物不只是现象，它是心灵或观念——他们认为心灵和心灵的观念或思想的区分只在现象的层次上有效——它们被称作绝对心灵、绝对观念，或是简称为绝对。当然，他们所称的绝对也就是我们所称的太一。）这可能是一元论者的第二种形式，一些佛教徒持有这种观点，但我并不是很有信心来讨论他们的观点。

第三，一元论者还会认为凯撒、泰姬陵和太阳实际上存在，而不只是太一的样式。在一元论的第三种形式看来，凯撒、泰姬陵和太阳是同一个事物，也就是说，它们都是太一的事物：每一个都是太一。在这种观点看来，太一将自身以不同面貌呈现给人（当然，也就是说，尤里乌斯·凯撒没有什么特别的东西：你、我、居里妇人还有“别的任何人”都是太一），有时是凯撒，有时是太阳，等等。因此，一元论的第三种形式和第二种形式一样都将个体性看作是完全的幻觉，这种幻觉误将太一的不同样式当作实在，这些样式仅仅在幻觉的层次上存在。我不敢肯定是否有人持有一元论的第三种形式，我经常听说一元论的这种形式为印度教教徒所接受，但我从未从我认为可靠的来源听说这一点。印度教教徒肯定接受某种形式的一元论，但告诉我的人不能足够细致地区分出一元论的三种形式，印度教教徒实际上也接受一元论的第一种和第二种形式。[7]

所有这三种一元论都认同个体性是个幻觉这一主张。甚至一元论的最“自由的”形式，即第一种形式，也将差别看作是仅仅作为别的什么东西的样式而存在的事物。

问题自然产生了，为什么有人会接受这种形而上学。似乎将个体性看作是世界的真正特征是最自然不过的事情了。当一元论者将个体性描述为属于现象层次的事情时，甚至是第二种和第三种“强硬”的一元论者们都承认这一点，因为这意味着在现象的层次上有个体性这么一回事。通常来说，我们认为现象层次上的事情就是实在层次上的事情，除非有一些已知的理由让我们相信现象层次上的事情根本不是实在层次上的事情。例如我们在第一章中所看到的，人们相信地球是静止的，宇宙的其他部分围绕着它旋转，人们相信这一点是因为它在现象上为真。后来，当人们发现了新的证据，这些证据表明了地球围绕着太阳转，并且以轴心自转，这向人们说明了地球是静止的如何能在现象层次上是真的而在实在层次上是假的，人们修正了他们的看法，开始接受在现象层次上为真的事物在实在层次上为假的。这似乎是最佳的过程。显然我们人类并不拥有认识真理的绝对无误的方法。我们最多能做到的是相信对我们来说是真的东西，除非我们有很好的理由拒绝它。那么其他情况又是什么呢？当我们**没有**很好的理由接受它的时候，去相信对我们来说甚至看上去不真的东西？或者当我们没有很好的理由接受它的时候，去相信对我们来说看上去为**假**的东西？当然，有人会对发现真理的过程中所犯的错误有着非常深刻的印象，以至他决定根本不相信任何东西或是相信很少的东西（持这种观点的哲学家被称为“怀疑论者”）。但这不是一元论者的选择，他们相信某种东西，实际上人们所期望的这种东西非常难以发现（如果真的话）。

31

似乎有两个理由让一元论者拒绝个体性：一些一元论者诉诸形而上学的论证，一些一元论者诉诸一种直接的经验，或是将世界看作一个整体的“视角”，它将个体性揭示为幻觉。

我们前面将斯宾诺莎作为持有第一种形式的一元论的例子。

在其伟大著作《伦理学》[8]中，他为这一结论作了充分的论证，我们通常所认为是个体的事物其实不过是太一的单纯样式，对于这个太一斯宾诺莎根据文本有许多不同的说法，“实体”（见注释 1），“上帝”，“自然”。对斯宾诺莎的论证进行认真的、从历史角度来说充分的讨论超出了本书的范围。然而，我将说明斯宾诺莎的论证显然依赖于下面这个前提：

> 如果一个事物不是绝对地独立于其他事物，那么它一定是某种绝对独立于其他事物的事物的单纯样式。[9]

说一个事物绝对地独立于其他事物（这里“其他事物”意味着除去它自身的部分和样式的每件事物——我们会说是“外在于”它的任何事物）就至少是说如果没有其他事物存在它也能存在。在一个我们前面用过的例子中，我们考虑过这样一种可能性，除去单独一把椅子外（即没有外在于他的东西）无物存在。但这实际上可能吗？人们会论证说一个无限的智慧存在（他考察这把椅子）会看出这把椅子的存在暗示了其他事物的存在。例如，如果椅子是木制的，这个存在就能推演出树木的存在，并由此推演出土壤、空气、水和太阳的存在。于是人们就会论证说假设椅子能“全凭自身”存在是不可能的，一把椅子作为一个事物，它实际上带上了一个标签：“这个事物仅仅作为其他事物的活动的结果而存在”。即使上帝——不是斯宾诺莎的上帝，而是传统犹太教和基督教的上帝——没有创造树、土壤、空气、水和太阳，而去“抄近道”，直接创造木头来制造一把椅子，这把椅子的存在仍要归于它自身之外的其他事物，即上帝的活动。如果这种推测是正确的话，一把椅子就不可能全凭自身而存在，一把椅子不是在所应有的意义上绝对地独立于其他事物。如果斯宾诺莎的前提正确，随之而来的就是如果有椅子的话，它们必须只是独立于其他事物的某种事物的单纯样式。

斯宾诺莎以如下方式运用这个前提。他的论证首先要表明

必须有绝对独立于其他事物的存在物，其次要表明不能有**两种**绝对独立于其他事物的存在物。接下来是只有一种绝对独立于其他事物的存在物。从这个结果和那个前提推论出所有其他的事物是这个单一的“独立的”存在的单纯样式。正是由这个论证——或是通过这个非常复杂论证的极为简化版本——斯宾诺莎声称确立了一元论。

然而，对我来说并不清楚的是，为什么有人会接受斯宾诺莎的前提。[10]为什么有人会相信不是绝对地独立的存在物就只是绝对独立的存在物的单纯样式呢？这个前提既为有神论者所否认，也为通常的无神论者所拒绝。[11] 32

大多数有神论者会认为恰好有一个绝对独立的存在物，即上帝。他们认为除去上帝之外的任何事物都依赖于上帝的存在，而且事物不得不如此：不可能有一个事物（除去上帝本身），它的存在不依赖于上帝的存在。然而，他们会认为椅子、桌子、泰姬陵、尤里乌斯·凯撒还有太阳不是上帝的单纯样式。如果它们是的话，有神论者认为，它们就成了**泛神论**的一种形式。[将“上帝”应用到太一上的一元论者被称作泛神论者，“泛”(pan)在希腊语中是“全部”的意思。斯宾诺莎因此是一个泛神论者。泛神论还有其他两种可能的形式；它们对应着一元论的其他两种形式。]有神论者一般将有神论看作是两个极端的中间立场：一头是无神论，认为“上帝”不能用于任何事物，另一头是泛神论，认为上帝能用于任何事物。相反，有神论者认为“上帝”这个词只能用于一个事物，而不能用于别的事物。[12]因此，有神论者对待泛神论并不比对待无神论更为友好（他们实际上倾向于将泛神论看作是无神论的一种伪装形式，因为他们认为泛神论将“上帝”这个词所应用到的东西不能被恰当地称为“上帝”），他们会拒绝斯宾诺莎的前提。

通常的无神论者会将物理的宇宙看作是世界，看作是全部。而就绝对独立的存在物来说，他们又可以划分出几个阵营。一些无神论者称没有绝对独立的事物，任何事物都依赖于其他的事物，世界只是作为这类“依存的”存在物的单纯集合。其他一些无

神论者会说有许多独立的存在物——比如说,基本粒子——还会说世界要么本身是由“微小的”独立存在物组成的独立存在物,要么是这些“微小的”独立存在物的单纯集合。还会有一些无神论者称有一个独立的存在物,即世界或物理宇宙本身,桌子、椅子这样的事物是这个单一的独立存在物的**部分**。这些理论之间的差异对于研究形而上学的学生来说是重要的,但所有这些理论都同意桌子、椅子、泰姬陵、尤里乌斯·凯撒还有太阳不是单纯的样式。

因此,由于许多人不承认斯宾诺莎的前提,它也就被看作是如此明显以至无需论证。(斯宾诺莎本人似乎将其看作就是那么显而易见的。他实际上把这个前提当成他的一个定义。)由于斯宾诺莎没有对这个前提给出论证,似乎就缺乏有说服力的理由来相信它。最终,我们认为斯宾诺莎没有给出使我们相信一元论的有力理由。

斯宾诺莎的论证是对一元论的第一种形式的论证。绝对观念论者为第二种形式而论证。他们接受一元论的第二种形式是因为他们认为有两个或两个以上的事物(甚至是两个或两个以上的样式;两个或两个以上的**任何东西**)的观点会是自相矛盾的。(为什么他们是一元论的第二种形式而不是第三种形式呢?这两种一元论都不承认多样的差异或区分。我认为绝对观念论者会这样回答这个问题:像“尤里乌斯·凯撒”、“泰姬陵”这样的短语是被用来称实在的**有限的或受限制的**部分,因此这些短语不能是绝对观念的其他名称。)当然,他们也会承认如果在日常生活中不把它们当作许多事物的话就无所适从,但他们相信如果一个人认真地考虑有两个或两个以上的**实在的**事物的观点,他就会看出这个观点是不一致的。对这个结论最著名的论证是19世纪晚期的英国哲学家F. H. 布拉德雷。在《现象与实在》一书中,布拉德雷以“内在的”(internal)和“外在的”(external)的关系的区分为基础证明了这个令人吃惊的论断。我不能完全肯定我能遵照布拉德雷的论证。下面是我本人对他的论证的重构,这一重构很可能

33

在呈现布拉德雷的意图上有所偏差。这个论证要求一点铺垫。

我们从“内在的”(intrinsic)和“关系的”(relational)特性的区分开始。关系特性是这样一种特性，它是一个事物与其他事物相联系的方式。下面是关系特性的一些例子：在一个燃烧的谷仓的北面50公里处；曾经遇见过加拿大的总理；是个寡妇。所有这些特性都不是内在的特性。下面是内在特性的例子：是球状的；是雄性的；是亮绿色的；有14公斤重。“内在”和“关系”特性的区分有时能够用“一个事物中的实在变化”来解释：如果一个特性的获得或丧失会是这个事物的实在变化，那么这个特性是内在的；否则它是关系的。例如，假设在你南面50公里处一个谷仓着火了。这使你获得了一个特性“在一个燃烧的谷仓的北面50公里处”。但看上去很明显，这个特性的获得并不构成你的“实在变化”。因为你知道——除非地理上的因素使之成为不可能——你**确实**在片刻之前获得了这个特性，而你从不会注意到这一点。假如说，你这个时刻正在进行外科检查，做这个检查的外科医生也不会注意到这一点。

如果我们将我们的注意力集中在物理对象的特性上，对“内在”特性会有一个有用的但难免出错的测试。这个测试关系到一个“完美的复制机器”的想法。科幻小说的读者对这个想法并不会陌生：把任何一个物体放进这个有用的装置中，这个物体的原子对原子的完美复制品就会被制造出来。如果原来的物体的特性是内在的，它就会被这个机器再造出来，这就是说，它也是那个复制品的特性。或者，还是按照上面的过程，如果一个特性**没有**被那个机器再造出来，它就不是内在的而是关系的。(这个测试实际上仅仅涉及**作为**两个完美的复制品的对象；它**在本质上**并不关心能否**制造**出一个给定的物理对象的完美复制品的机器，尽管想像一个完美的复制机器对于想像会有完美的复制品是有帮助的。幸运的是，一个完美的复制机器对于这个测试并不关键，因为有充分的理由认为这样的一种机器在量子力学上是不可能的。)因此，假如有人造出了一位遇见过加拿大总理的妇女的复制

品的话，那个复制品不会遇见加拿大总理(尽管那个复制品肯定会认为她遇见过加拿大总理)；因此，遇见过加拿大总理这个特性是一个关系特性。但有14公斤重这个特性会通过这个测试，因为如果一个物体有14公斤重的话，它的完美的复制品也会有14公斤重。但并不能马上由此推断这种特性是内在的，因为有一些关系特性也能通过这个测试：例如，在这个装置中的物体是同样的颜色，或者是和一个完美的复制机器的接触。我出于两个理由将这个测试看作是“有用的”。首先，失败是决定性的：一种特性没有通过这个测试就一定是关系的。第二，通过这个测试的关系特性是相当刻意的。“如果一个特性通过了这个测试，它就是内在的”是个恰当可行的规律。

34

我们现在要解释布拉德雷论证中的核心观念，内在的和外在的关系的区分。内在关系是这样一种关系，即物体之间所具有的关系只是由于它们内在的特性；如果两个(或更多个)物体的内在的特性解决了它们是否具有关系的问题，那么这种关系就是内在的。因此，“和什么同一种颜色”这种关系是一种内在的关系，因为它们是由于内在的特性而具有的关系——毫不奇怪，颜色是一种内在特性。但空间关系，像“在之间”这样的关系就是外在的关系。假设有三个物体，x、y和z，它们各自具有一个空间的位置。无论你对这三个物体的内在特性知道多少，你都不能说出x、y和z之间是否具有关系，差不多出于同样的理由，纽约、芝加哥和旧金山的航拍照片也不能使你说出芝加哥是在纽约和旧金山之间。

布拉德雷的论证有两个主要的前提：

1. *如果有两个或更多个事物，就有外在的关系*
2. *所有的关系都是内在的。*

这两个前提中的第一个至少有些道理。由此能看出如果我们试图想像一个世界没有外在关系，它就绝不会还有两个或两个以上的事物。假设其中的一个物体具有特性A、B、C……，而另

一个具有特性 X、Y、Z……，在什么情况下会是实际上有两个事物具有两组特性而不是一个事物具有特性 A、B、C……X、Y、Z……呢？如果世界具有一般的西方形而上学所归于实在世界的特征，并有两个事物，比如说两把椅子，就能足够清楚地看出这个问题的答案如下：具有特性 A、B、C……的椅子在这儿，具有特性 X、Y、Z……的椅子在那儿，因此具有特性 A、B、C……的椅子是一件事物，具有特性 X、Y、Z……的椅子是另一件事物。（一些哲学家认为，除了两把椅子之外，两把椅子“组成”了一个更大的物体，所谓椅子的总和。假设这个事物存在，它却并不具有特性 A、B、C……，X、Y、Z……例如，如果 A 有 15 公斤重这一特性，X 有 20 公斤重这一特性，这两把椅子的总和的特性既不是 A，也不是 X；它具有 35 公斤重这一特性。）

就拿椅子这样的物理事物来说，似乎可以合理地认为仅仅是因为存在着——或是如我们通常所假定的——像空间关系和时间关系这样的外在关系，世界就能被“分离为”具有各自特性的分离的事物。甚至可以合理地假设这个原则也能被应用于非物理的事物，尽管在这种情况下难以说出外在关系是什么。但是出于论证的目的，让我们假设这个原则能运用到所有可能的事物上；35 也就是说让我们假定布拉德雷的论证的第一个前提是正确的。

那么第二个前提又如何呢？为什么要假设认为仅仅有内在关系是真的呢？布拉德雷对这个前提有一个论证，这个论证因它的影响和它的晦涩而出名。这个论证大致如下：

> 出于论证的目的，假设两个事物 x 和 y 有某种外在的关系，R。（例如，如果 R 是关系“十米远”，那么两个相隔十米远的事物是由 R 连系在一起的或处于 R 之中。）由于 R 是外在的，x 和 y 的处于 R 之中的事实并不依赖于 x 或 y 的内在的特性。但**为什么**这两个事物处于这个关系之中呢？什么使得它们这样为真？或者用另一种方式来提出这个问题，是什么使得 x、y 和 R 处于这样的关系中，即“两个事物……，处

于外在关系……之中"?(让我们将这第二种关系称为关系 R＊。)x、y 和 R 处于关系 R＊中的事实不依赖于 x、y 和 R 的内在的特性,假如它们那样的话,x 和 y 就会只是因为 x 和 y 的内在特性而处于关系 R 中。因此第二种关系 R＊也是一个外在的关系。但如果 R＊是一个外在关系的话,又是什么使得 x,y,R 处于 R＊中为真呢?或是用另一种方式提出这个问题,是什么使得 x,y,R 还有 R＊处于这样的关系"两个事物……和……和外在的关系……处于外在关系……之中"?(让我们将第三种关系称为 R＊＊。)x,y,R 还有 R＊处于关系 R＊＊中的事实不依赖于 x,y,R 和 R＊的内在的特性,因为如果那样的话,则 x,y,R 处于 R＊中只是由于 x,y,R 的内在特性。因此,第三种关系 R＊＊也是一种外在的关系。

显然这种论证能够无限地进行下去。无论我们走得多远,仍然"需要"进一步的**外在**关系来关联我们已经提到的事物(物体和它们的外在关系)。无论我们走得多远,我们永远都不会达到一种使得先前所有提到的外在关系为真的内在关系。

布拉德雷的论证就此而言是非常复杂和非常抽象的,但却似乎是正确的。但这个论证的要点何在?它的要点依赖于进一步的前提:某些事物处于一个给定的关系必须以这些事物的内在特性为基础,或是由这些内在的特性来解释。布拉德雷论证说他向我们表明的"外在关系的无限倒退"——我们在上面所说明的最初的一些关系序列——表明了这个条件永远不会由外在关系满足,因此就不可能有任何外在关系。

所有这些论证对我来说似乎是合理的——包括在上一段所引入的"进一步的前提"这一关键的例外。这个前提似乎用某种方式宣称没有外在的关系,因为如果外在的关系不是以事物之间内在的特性为基础,那是什么外在关系呢?

然而,外在关系的观念有一些令人困惑之处。为了直观地把

握外在关系的疑难之处，让我们来考察空间的关系，这是外在关系的明显例子。

假设物体A和B相隔10米。是什么使得A和B相隔10米为真？是什么因素使得像“相隔10米”这样的空间上分离的关系加之于它本身，也就是说加之于一对物体，而不加之于另一对同样合适的物体呢？如我们所见，这个因素不会是A和B的内在特性的功能。因为会有A和B的完美复制品，它们并不相隔10米远。但这也不能是关系特性的功能，因为这里讨论的特性是空间的特性，这不能解释它们本身；不能说是因为A和B相隔10米远所以A和B相隔10米远——说A和B相隔10米远是因为彼此离对方的距离的一半是5米远也没有更多的帮助。而且，说A和B相隔10米远是因为它们占据了相隔10米远的空间上的位置或区域也不是正确的答案。如果真的有像空间上的位置或区域这样的事物，它们之间的距离关系同桌子和椅子这类物体间的距离关系同样都是外在的关系。（还存在一个进一步的问题：在一个物体和空间的某个位置和区域之间的“位于”这类的关系也是一种外在关系。）

36

于是，关于空间关系和其他外在关系就产生了下面的疑惑：在物体之间似乎没有什么能解释它们之间所具有的这种关系。两个对象所具有的给定的外在关系就是一种“无情的”(brute)或终极的事实。两个事物具有同样的颜色能够被解释；比如说，一个物体是红的，另一个物体也是红的。然而，两个物体相隔10米这个事实根本没有解释；这是个事实，能说的就只有这些。

在上面两段中，我试图说明绝对观念论者对于外在关系的困惑。布拉德雷的详细论证是要对这个直觉上的困惑作出细致的阐释。但这里真的有这样的一种困惑吗？假设两个物体之间所具有的外在关系的确是一个无情的事实，这个无情的事实又有什么坏处呢？在世界上一定要有一些无情的事实吗？如果我们注定要对无情的事实感到困惑，那么我们就会发现内在的关系和内含的特性也向我们呈现了无情的事实。A和B是同样的形状能

够由A和B的特性来解释。但用什么来解释A是那么一种形状——比如说,球形。让我们将一件事物和它的特性之间的关系称为“具有”(having)。所以事物A具有球形的特性或是球状的。但又由什么来解释事物和它的特性处于这种关系呢?似乎我们对此也说不出什么来。对于A,我们能说的也只是A是球状的。对于球形,我们能说的也只是它是A的一个特性。但这些事实没有任何解释。“A是球状的”并不能解释“A具有球状特性”,用“球状的特性是A的一个特性”也不能解释“A具有球状特性”。

因此,如果布拉德雷否认外在关系的极为复杂的论证有任何价值的话,运用同一原则的更为简单的论证甚至也能说明没有任何内在特性——当然,如果没有内在特性的话,也就没有内在关系,因为根据定义内在关系是以内在特性为基础的。

37

然而,这个结论令人非常难以接受。如果它是正确的话,就难以看出一个人如何是一个一元论者。一元论者必须相信有太一存在(无论一元论者想把这个太一叫做什么),并且这个太一具有内在特性。一元论者实际上会认为——许多一元论者这么做了——人类有限的智慧不能知道太一的特性。一元论者会坚持说太一不具有类似于普通人所错误地归于现象世界的个体事物的那些特性。但我们在上面一段通过看上去和布拉德雷同样可信的论证所得到的结论比起这种观点更为强烈。这个结论不是说没有我们有限的人类智慧所能掌握的特性,也不是说那些特性不能以任何方式类似于普通人所相信的特性,而是根本就没有特性。这和一元论是不一致的。刚才我们提到了那些一元论者认为太一没有什么特性能被有限的人类智慧所认识。他们的立场是自相矛盾的,因为当他们如此宣称的时候,已经将某种特征归于太一,这个特征是他们本身的人类智慧完全能理解的:这个特征是“有限的人类智慧不能理解任何特性”。肯定有许多特性是所有一元论者认为太一会具有的。例如,根据定义“作为一个实在的事物”就属于太一。我的目的并不是强调一元论者深深陷入的这种冲突;我只是希望指出无论他们出于疏忽大意说了什么,

所有的一元论者实际上相信太一具有某些内在的特性，因此任何表明没有内在特性的论证都将反驳一元论。

概要如下：布拉德雷对于没有两个或两个以上的实在事物的论证取决于他对没有外在关系这一结论的论证。如果这个非常复杂的论证是正确的话，一个更为简单的宣称没有内在特性的论证就也是正确的。但如果没有内在特性的话，甚至那个太一也不能存在。因此，布拉德雷用来反驳多个事物存在的论证原则（如果有效的话）甚至也反驳了太一的存在。如果这些原则是正确的，实在就既不是惟一，也不是多个，存在本身就是自相矛盾的。

我们已经考察了一元论的两个哲学论证。仅仅通过考察两三种情况就得出一个否定性的结论是不可能的：一个人不能通过考察两只天鹅并发现它们是白的，就证明说没有黑天鹅。同样，一个人不能只考察一元论的两个论证并说明它们是不令人满意的，就证明一元论没有令人满意的论证。尽管如此，通过哲学论证来确立一元论的前景渺茫，因为我们所考察的两个论证（斯宾诺莎和布拉德雷的论证）是一元论的两个最为著名也是最有影响的论证。

除去哲学论证之外还有什么别的理由使人接受一元论吗？我只知道一个理由使人成为一元论者：一些人成为一元论者是因为他们宣称拥有某种将个体性显示为幻觉的**经验**。显然，他们所诉诸的这种经验不是日常经验，因为日常经验（看、听等等）向我们显示的世界是由个体事物复合而成的。他们所诉诸的这种经验相当于通常所称的**宗教**经验或**神秘**经验。一些人宣称拥有过这样的经验——非常的经验，它们和日常生活中发生的事情极不相同，这种非常经验向他们揭示了世界具有他们所归于太一的那些特征。这些经验会**出现**在一个人身上，比如说“晴天霹雳”，也就是说，这些经验或是出于药物的功效，或者只有经过某种东方宗教传统中的长期精神修炼之后才能获得。然而，无论在哪种情况中，具有非常经验的人们都确信那些经验是知识的源泉，从这种经验中所获得最重要的一条知识就是个体性是个幻觉。

38

那些拥有这样的经验的人通常会同意这样的经验是**难以言表的**(ineffable)——根本不可能描述拥有这样的经验是什么样子,也无法对由这样的经验而获得的知识给出一个充分的说明。但他们通常也会同意对于在这种经验中所揭示的东西能够作出某种非常玄妙的论述。其中之一是这种经验揭示了个体性是幻觉,相信有许多个体事物的信念就像是我们的祖先相信天体的旋转一样:这些信念源于世界显现给我们的方式而不是世界实际所是的方式。因此,在这种观点看来,某类经验向某类人揭示了没有所谓的太阳,没有所谓的泰姬陵,或者向某类人揭示了太阳和泰姬陵是同一的事物,即太一。下面一段文字引自威廉·詹姆斯的《宗教经验种种》,这里面有那些相信神秘经验为他们揭示了一元论真理的人们所使用的那种语言的若干实例:

> "你是艺术!"《奥义书》说,《吠檀多》补充说:"不是一部分,不是一种方式,而是同一的它,世界的绝对精神"。"像纯净的水倒入纯净的水中仍然是相同的,因此,哦,释迦牟尼,是知道它的思想者自身。水在水中,火在火中,气在气中,没人能区分它们;就像一个人它的思想进入了自身。" Sufi Gulshan-Raz 说,"每个人的心不再被疑惑所震动,确切地知道除了太一之外别无它物……在他的神圣的威严中,找不到**我**、**我们**和**你**,因为在太一中没有区分。每一个存在都被湮灭了,完全从它自身分离了,听到了他外面的回响,这个声音和那个回声是'我**是上帝**……'"[13]

本书的大多数读者(和作者一样)没有过这类使他们相信个体性是不真实的经验。问题自然产生了,没有过神秘经验的人从那些有这样经验的人的观点中会得出什么样的结论呢?这是一个大问题,在这本关于形而上学的著作中不能充分讨论这个问题。我只想指出没有个体事物的论断在那些具有神秘经验的人中并不是没有异议的。下面引用的文字说明了这一点,它来自于阿维拉

的圣特雷莎(Saint Teresa of Avila),一位16世纪的西班牙修女,最伟大的基督教神秘主义者之一:

> 一天,在祈祷(沉思)中,我在片刻间感到能在上帝中看到所有的事物,所有的事物都包含在上帝中。我没有在它们的固有形式中感知到它们,然而我拥有它们无比清晰的景象,它们活生生地印在我的灵魂中。这是上帝赐予我的恩宠的讯息之一。

圣特雷莎在这段文字中所传达的含义并不是在所有方面都是清晰的,但明确的是她的语言暗示了尽管"所有的事物"都能够"在上帝中看到并包含在上帝中",但它们却是存在的,并且是我们所称的个体事物。似乎也没有理由认为她的洞见比起那些认为没有个体事物的东方神秘主义者的观点具有更少的权威性。圣特雷莎不是一个孤立的个案:许多其他讲述了神秘经验的人似乎也暗示了不同的个体事物的存在。因此,我们不能诉诸神秘经验的权威来表明一元论对于终极实在给出了真正的解释。然而,东方神秘主义者仍然有可能在他们的经验中知道没有个体性事物仍然保持着一种可能,但是对于我们这些没有神秘经验的人来说,似乎没有办法来进一步研究这种可能性。

无论是哲学论证,还是神秘经验(或是对于我们这些没有神秘经验的人来说是可以理解的神秘经验的记录)都不能给予我们什么理由来拒绝这一观点(对一般的西方形而上学来说是核心性的),即个体性是这个世界的真实特征。因此,让我们尝试着总结说终极实在的一个特征是有个体事物。我们应该注意,这个结论相当脆弱;下面的观点并不是这个结论的一部分,即实在地存在的个体事物就是我们日常所相信的个体事物。我们并没有得出尤里乌斯·凯撒、太阳或是泰姬陵存在的结论,而只是说某些个体事物或是其他一些个体事物存在。

进一步的阅读建议

斯宾诺莎的《伦理学》(*Ethics*)在《斯宾诺莎著作选》(*Spinoza: Selections*)中被完整地翻印了。这个选集容易找到且价格便宜,但一些学者并不喜欢威尔德(Wild)所使用的斯特林(Stirling)和怀特(White)的译本。E. M. 柯利(Curley)最近的《伦理学》译本[收录于柯利编译的《斯宾诺莎著作集》(*The Collected Works of Spinoza*)]受到高度评价。斯宾诺莎对一元论的论证出现在《伦理学》的第一部分。像康德的初学者一样,斯宾诺莎的初学者需要一个导读。贝内特(Bennett)的《斯宾诺莎＜伦理学＞研究》(*A Study of Spinoza's Ethics*)值得推荐。在第三章中能发现对于一元论论证的出色讨论。

布莱克曼(Blackman)的《分析形而上学经典》(*Classics of Analytical Metaphysics*)选录了布拉德雷对于所有关系都是内在的论证:布拉德雷的《现象与实在》(*Appearance and Reality*)的第二章和第三章("名词和形容词"和"关系和性质"),还有布拉德雷的文章"论现象、错误和矛盾"(On Appearance, Error and 40 Contradiction)(对于伯特兰·罗素在《数学原理》所采用的"多样性"立场的一个批评),以及罗素的回应,"回应布拉德雷先生的一些解释",还有布拉德雷的反驳,"回应罗素先生的解释"。

有许多出色的教科书完全或部分地收录了东方哲学和东方宗教的文献。我发现哈奇森(Hutchinson)的《信仰之路》(*Paths of Faith*)非常有用。威廉·詹姆斯的《宗教经验种种》(*The Varieties of Religious Experiences*)对我们是否能从神秘的或宗教的经验中获得形而上学的真理这一问题的阐述堪称经典。这本书的读者会发现第十六讲和第十七讲尤其有趣。

注释:

1. 在日常的用法中,"substance"一词常用的意思相当于我们所使用的"材料"(stuff)。如果有人看到过飞碟,他会说它是由"银色的,金属的材料(sub-

stance)"组成的。但"substance"在形而上学中有它的专门的、传统的意义，这个意义接近"个体事物"这个词的意思。但在本书中，我们并不在传统的意义上使用"substance"，但也并不建议在"材料"(stuff)的日常意义上使用它，因为这种用法会给一些读者(他们会接着阅读其他形而上学著作，我希望有许多人会这样)埋下混淆的种子。

2. "虚无主义"一词在哲学上有许多意思。它常常用来指将道德看作是幻觉的观点，即实际上对于人类的行为没有道德的约束。

3. 这是一种解释现代物理学和化学的形而上学后果的方式。还有另一种方式：现今我们知道空间中没有什么区域是完全充满着青铜(或是其他的质料)。在这种解释看来，"空间的每个区域完全充满着青铜也就是这个空间的每一个更小的区域也完全充满着青铜"这一观点并不是错误的而是无意义的——也就是说来，没有完全充满青铜的区域。它类似于说所有的独角兽都有尖耳朵。

4. 还有另一种虚无主义，它是由我从前的同事乔纳森·贝内特(Jonathan Bennett)提出的。在这种观点看来，特性在空间的某个区域能够"显现"或是得到"例示"，甚至是在空间的这个区域没有什么(没有个体事物也没有质料)具有这些特性。例如，红色(redness)会在空间的某个区域散布，尽管在这个区域什么也没有(没有个体事物也没有质料)，当然也没有什么红的东西。我不能接受这个异想天开的看法，因为我能在空间的一个区域看到一种特性的惟一方式是因为它是这个区域内的某些事物或质料的特性。

5. "一元论"这个词有时被用来指存在有一种个体事物——例如，所有的个体事物是物质的，或者是所有的个体事物是精神的。在这个意义上，它和"二元论"相对。

6. 在当前的哲学著作中，习惯于以下面这种方式使用"部分"这个词，根据定义，所有的事物都是自身的一部分。例如，泰姬陵能被说成是泰姬陵的"一部分"——它的最大的一部分，包含着所有其他部分的部分。以这种方式使用"部分"这个词的哲学家会将泰姬陵的其他部分——不是它本身的部分，在通常意义上所说的部分——称为"它的真正的部分"。以这种方式使用"部分"这个词会有各种技术上的好处，但我想这种用法可能会给哲学的初学者造成困惑，因此，本书中我将在通常的意义上使用"部分"这个词：一个事物的一部分总是比组成这个事物的全体要小。

7. 在其著作《时间与永恒》(*Time and Eternity*，Princeton：Princeton University Press，1952)中，斯达斯(W. T. Stace)认为尽管在各种印度教的神圣典籍中所使用的诗化语言似乎暗示出一元论的第三种版本，但实际上第二种版

41 本的一元论是印度教的真正立场(第192页)。

8.《以几何的秩序所证明的伦理学》(*The Ethics Demonstrated in Geometric Order*)出版于1677年,即斯宾诺莎去世后不久。这本书在他去世后才出版,一个原因是斯宾诺莎生前一直在修改它,另一个原因是其中的一元论立场为基督教和犹太教所不容,这甚至在17世纪晚期荷兰相对自由的宗教气氛中也给斯宾诺莎带来了相当大的麻烦。(斯宾诺莎是个犹太人,但由于他的宗教观点被逐出了阿姆斯特丹的犹太社区。)尽管如标题所指明的,这本书的大部分内容是关于伦理学的,但在一开始对于斯宾诺莎的形而上学作了广泛的阐释和辩护,他的伦理学理论以此为基础。(实际上,《伦理学》最初的形而上学部分在它出版以来的三百年间比后面的伦理学部分受到了更多的关注和评论。)在它的完整标题中提到几何学可能令人困惑,这是源于《伦理学》的安排像是几何学的教科书,有定义、公理、假设、定理、推论和证明。

9. 对于斯宾诺莎的一元论论证的讨论并没有使用斯宾诺莎本人的技术性词汇。

10. 我并没有暗示说这个前提是斯宾诺莎论证的惟一的薄弱点;这只是和我们的论题有关的一个薄弱之处。几乎所有的哲学家都会同意斯宾诺莎对于有绝对独立的存在物的结论的论证是无效的,《伦理学》第一部分(其中能够发现斯宾诺莎对一元论的论证)中几乎每一个观点都被一些评论者所怀疑。

11. 证明说斯宾诺莎是无神论者也有些道理,尽管他不能被描述为一个典型的无神论者。那些不愿将"无神论"用到斯宾诺莎头上的哲学家有两个密切相关的理由。首先,斯宾诺莎将"上帝"这个词用于他的太一,这个标签在他看来既是重要的又是合适的。第二,斯宾诺莎对这个太一的绝对存在的情感态度在许多方面非常类似于有神论者对上帝的情感态度。通常无神论者对"上帝"这个词有一种反感,那些不愿将"无神论"用到斯宾诺莎头上的哲学家认为斯宾诺莎对于太一的情感和那些无神论者没有任何共同之处。在我看来,将斯宾诺莎称为无神论者在技术上是正确的(因为斯宾诺莎并不相信"上帝"这个词所指的那回事,而我把这看作是上帝这个词的真正意思),但这样做会有很大的误导。

12. 在逻辑上似乎规定了"有神论"(theism)这个词能被用来指这样的观点,一些事物,不是所有的事物,是上帝(或许多神);"一神论"(monotheism)这个词能被用来指只有一个上帝的观点,"多神论"(polytheism)这个词——来自于希腊词"poly",意思是"许多"——能被用来指有许多上帝(或许多神)

的观点。然而，在实际使用中，“有神论”和“一神论”的意思是相同的，“一神论”这个词在文本中被保存下来以区别于多神论——例如，当人们描述一神论在古代犹太人中的发展时——，“有神论”则用来区别于无神论。

13. 威廉·詹姆斯，《宗教经验种种》(New York: Mentor Books, 1958)，第321页及以下。这本书是根据詹姆斯于1901至1902年间在爱丁堡大学所做的吉福德演讲整理而成的。

第三章 外 在 性

一般的西方形而上学的一个最重要的特征是认为太阳、泰姬陵和凯撒(至少是凯撒的身体)不仅是个体事物,而且独立于心灵而存在。一般的西方形而上学认为存在着无关乎精神的对象,不是每件事都是存在于心灵或发生在心灵之中的。这个看法有时可以表达如下:存在一个"外在的世界",即外在于心灵的个体事物的世界。但不是所有的哲学家都接受外在世界的存在,其中一些人认为外在世界的存在不是显而易见的,最好要对外在世界的存在给出某种证明或是强有力的论证。[1]为什么会有哲学家不把外在世界的存在看作是显而易见、毋庸置疑的呢?答案似乎是大多数哲学家——至少是大多数 17 和 18 世纪的欧洲哲学家——确信"内在"世界或心灵世界的存在。他们观察到一些因素使他们确信心灵的存在,这些因素并不能应用到外在世界的情况。让我们来考察这种确信和这种观察的根源。

假设你觉得你的左肩膀持续地剧痛。你去看医生,医生在做过一些检查之后并不能发现疼痛的机体上的原因。那个医生对你说,"你的肩膀好像没有什么毛病。你肯定你疼吗?"对这个问题的自然反应是愤怒;你会认为医生是在指责你——用某种讥讽的语言——**假装**疼痛。但假设医生没有任何这样的意图。假设那位医生接着说,"不,不,我肯定你是绝对诚实的。我只是想你会犯诚实的错误。毕竟,没人是完美的。我们都会犯错误。也许你实际上并不疼。"这些话毫无意义。尽管有人会在疼痛的**强烈程度**上出错——懦夫会将某种疼痛描述为酷刑,而坚毅的人会将同样的痛苦看作家常便饭——但没人能够真诚地说,"我的肩膀

疼"并犯错误。一个人是否感到痛苦是一个人能够绝对肯定的少数事情之一。为什么这是正确的是一个有趣的问题,但我们现在不需要研究它。现在所要注意的是没人能对自己的疼痛或是任何其他的感觉犯错误:没有人会对是否觉得冷、热、恶心、亢奋、沮丧犯错误。感觉的这种情况也适用于思想。如果一个朋友问你在思考什么,你回答说你在思考人生的意义,你的朋友不会故作聪明地问,"真的吗? 你会不会是在想是否该买一辆新车?"当然,你的朋友能这样问,但只能说他在怀疑你的诚实。(在这种情况下,那个问题也就相当于说,"得啦,别唬我。告诉我你真的在想什么。买一辆新车,不是吗?")

思想和感觉的共同之处是两者都是在心灵之中的。从我们的例子中得出的结论是,我们知道一个人不会对自己心灵的当前内容犯错误。[2]正是出于这个原因,许多相信个体事物的哲学家也将一些个体事物是精神的看作是理所当然的。支持这一信念的理由会在下面详细地说明。一个人不会对他的感觉和思想犯错误,于是,由于我们都相信我们**具有**感觉和思想,感觉和思想就一定存在。这些感觉和思想要么本身是个体事物,要么是个体事物的样式。如果它们是一些个体事物的样式的话,那些个体事物就一定是精神的。(感觉或思想不能是**物质的**或**身体的**东西的样式,那样行吗? 一个结或褶子能成为**不是**物质的东西的样式吗?)因此,如果在根本上有个体事物的话,至少它们中的一些是精神性的。

显而易见,任何要去表明至少有一些个体事物是非精神的那种论证和上面这个论证一定有很大的不同,因为我们没有什么根据来绝对肯定地宣称非精神的事物存在,这一点也不同于确定我们心灵中的内容的根据。如果对此有任何怀疑的话,考虑一下由17世纪的法国哲学家勒内·笛卡尔所提出的著名论证就能消除怀疑。笛卡尔指出很有可能会有某种神通广大的精灵——他称之为"邪恶的精灵"(evil genius)——欺骗我们,使我们相信外在世界存在。(对于当今的读者来说,"邪恶的精灵"这个短语可能

意味着笛卡尔在想像一位疯狂的科学家，但“genius”这个词的原始意思是“精灵”。）我们可以设想邪恶精灵有这个能力也足够聪明，它能够提供给我们感觉，就像如果外在对象存在的话，我们从那些对象得到的感觉一样，尽管实际上没有这样的事物。如果真有一个邪恶精灵在这么做的话，事物在我们看起来和感觉起来就像有一个外在的世界一样——事物看起来和感觉起来正像它们现在这么做的那样——因此当没有这样的事物时就没有外在世界。邪恶精灵因此能够欺骗我们，使我们相信外在世界存在。然而，即使是邪恶精灵也不能欺骗我们在我们心灵中所进行的活动。（例如，想像一下邪恶精灵所要面临的任务是它要使汤姆确信——他没有经历过任何剧痛——他的胸口有一种剧痛；或是想像这样的任务，它要使珍妮相信她——她是一位好战的无神论者——是一个虔诚的摩门教徒。）

于是我们似乎就能绝对肯定至少一些个体事物是精神的，而不能绝对肯定有非精神的个体事物。**所有的**个体事物都是精神的吗？所有的事物都是精神的这一观点——除去心灵和它的内容外无物存在——如我们在第二章中所看到的，被称为观念论〔一些哲学家发现“观念”(idea)这个词用来指思想、感觉或任何仅仅作为心灵的内容而存在的东西是很方便的〕。如我们所看到的，一些观念论者，绝对观念论者否认个体性。另外一些观念论者——18世纪的爱尔兰哲学家乔治·贝克莱，科劳内的主教是最著名的例子——接受了个体事物的存在。如果贝克莱是正确的，那么所有的个体事物是精神的这一观点就肯定和普通人的信念无法调和。然而，非常有趣的是贝克莱**并未**打算提出一种与普通人的信念无法调和的理论，而是对普通人的信念给出了一个细致的解释。

很多的哲学家发现贝克莱的哲学观点是极不合理的。他们主张普通人相信一个外在的世界，一个外在事物的世界，一个绝不是精神的事物的世界——如树木、建筑、雪球和星星。贝克莱会反驳说这个主张并没有真实地表达出普通人的信念。如果你

44

问贝克莱，比如说，一个雪球是什么，首先他会告诉你它不是和它的特性相分离的东西（例如，它的球形、坚硬、白色和冰冷），还有它的所有特性都是心灵的样式。这就是说，贝克莱会否认除了它的特性外有任何东西“属于”雪球，他还会否认雪球有任何特性能够独立于心灵而存在。贝克莱认为，这就是普通人所相信的东西。贝克莱告诉我们只有形而上学家会相信有一个不可感知的“某物”和可以感知的球形、坚硬、白色和冰冷一起呈现。我们都相信我们能看到和感觉到雪球。毕竟，没有普通人会说一个雪球是不可见的，触摸不到的。但是在严格意义上，我们所看到的是颜色和形状，通过触觉所发现的是形状和像坚硬和冰冷这样的触摸得到的性质。因此，一个雪球（或是呈现给感官的任何其他对象）一定是由颜色、形状和可触摸的性质组成的。颜色、形状和可触摸的性质不能离开心灵而存在。

一般的西方形而上学的支持者会怀疑贝克莱的这一观点，即除去对象的特性或性质之外对象没有什么呈现给感官。他们会争辩说除去雪球的球形、坚硬、白色和冰冷外，一定会有“某物”在那儿，它本身不是一种特性，但它**具有**球形、坚硬、白色和冰冷的特性。他们会补充说这个事物和它的特性都能脱离心灵而存在：即使没有人类或其他的具有心灵的生物，依然会有球形、坚硬、白色和冰冷的物体。[3]这也就是说，他们反对贝克莱而相信外在世界存在。[4]

在贝克莱那里有什么理由否认外在世界的存在呢？贝克莱对于相信独立于心灵的事物的荒谬性（就他所认为的来说）给出了许多论证，可能最简单也是最吸引人的一个论证是建立在这个简单的问题之上：如果有外在世界的话，我们如何知道它是什么样子呢，或者我们如何知道它是否存在呢？来看我们所感知的雪球——那个圆的、硬的、白的、冷的东西。如果除去那个感知到的雪球之外，还有一个“外在的”雪球，一个是我们所感知的球形、坚硬、白色和冰冷的共同原因的东西，它会是什么样子呢？我们不能说它是圆的、硬的、白的、冷的，因为那些特性只存在于心灵之中。

45

这里读者也许会忍不住抗议，说圆形只是一种存在于心灵之中的特性似乎是荒谬的。如我们所注意到的，说颜色只存在于心灵之中似乎有些道理。但说形状也是如此就不尽合理了。贝克莱对圆形及其他形状只存在于心灵之中这一观点的辩护非常有趣，值得我们插入简短的讨论。贝克莱认为不只有一种圆形而是有两种圆形："可见的"圆形和"可触的"圆形。如果一个人看见一个雪球，但并没有触摸它，那个人就感知到一种特性，他会这么描述这种特性，"它是圆的"。如果一个人在黑暗中触摸一个雪球，那个人会感知到一种完全不同的特性，他会用同样的语言来描述这种特性，"它是圆的"。一个人用同样的话来描述两种特性，只是因为人们发现这两种特性总是在一起；更准确地说，经验表明了当一个人对同一个物体既具有视觉又具有触觉时，那个人要么感知到**两种**特性，要么两者都感知不到。然而，当我们停下来思考它的时候，当我们闭目凝思，仔细地考察我们的感觉，我们就会发现这两种特性绝不相似。因此，严格地说，没有圆形这样的特性。只有"可见的"圆形和"可触的"圆形这**两种**特性。而这两种特性中的每一种显然都是不能脱离心灵而存在的东西。"可见的"圆形独立于触觉而存在，"可触的"圆形独立于视觉而存在，这两个事实共同造成了有一个被称为"圆形"的且独立于视觉和触觉的特性的幻觉。这一点可以推而广之。我们用来描述形状的每一个词语("三角形的"、"立方体的"等等)实际上都代表了两个特性，一个视觉的特性和一个触觉的特性。这使我们的思想误入歧途，认为形状是一种能独立于心灵存在的特性。

因此，如果有一个"实在的"雪球，一个独立于心灵而存在的事物，它就不会有颜色、形状或任何可触摸的特性。贝克莱说，也不可能有任何**类似于**球形、坚硬、白色、冰冷的特性，因为(他告诉我们)除去观念之外不能有什么东西类似于一个观念——就是说，一个存在于心灵(球形、坚硬、白色、冰冷存在于其中)之中的东西仅仅类似于其他存在于心灵之中的东西。因此，独立于心灵的事物的本质，它们是**什么样**的，对我们来说就是完全不可知的。

我们不仅对这样的事物是什么毫无头绪，而且也没有什么理由相信它们存在。毕竟，我们没有什么办法走到我们感觉的背后来观察被认为是引起了那些感觉的（根据定义）不可观察的事物。确实，我们有时能够通过我们能够观察到的特征来推断我们不能观察到的事物的存在。例如，鲁滨孙·克鲁索能够从他在沙滩上的一个脚印推断出他没有见过的一个人的存在。但这之所以可能，仅仅是因为我们有时确实观察到了人类，我们有时不用脚印就观察到人类。然而，那个引起了我们的感觉的假定的外在事物在原则上是不可观察的，它们所具有的任何特性无法在我们的经验中找到任何对应的特性。贝克莱总结说，如果我们在日常生活中所思考和谈论的对象实际上是独立于心灵的对象，我们就不得不彻底地怀疑它们：我们就不得不承认我们没有理由相信它们存在，我们也不得不承认如果它们存在的话，我们对它们会是什么样子也说不出什么来。相信外在世界的代价是怀疑论。 46

如果贝克莱对此没有说过什么，而只说我们代替他所说的，那么对于他的论证会有一个非常明显的反驳：我们没有被告知我们的感觉来自于何处。由于我们的感觉是在一个一致的秩序中给予我们的，这就是一个要求有某种答案的问题。如果我被蒙住眼睛带到某个地方，摘下眼罩后我看到一座玫瑰园，是什么引起了我所经验到的视觉感知（那些颜色和形状）呢？它们是以某种方式来自我自身之内吗？我是它们的源泉吗？唯我论者（见注释4）就这么认为，但贝克莱否认这种看法，它似乎是相当不合理的。在梦中我经验到颜色和形状，尽管我知道这些颜色和形状源自于我自身之内。但梦是零碎的、不连贯的和模糊的，而我所具有的经验序列（比如我看到的玫瑰园，可能看到的不仅有静态的玫瑰丛，而且还观察到园丁、园艺师还有狗在被允许的地方出现）是完整的、连贯的和清晰的。没有什么比这更不像一个梦的了。当我思考它的时候，难以想像在我自身之中有能虚构（对于我所在做的没有半点意识）这个非常不像梦的经验之系列的根源。如果我

考察我从小时候记事起到现在的全部经验，甚至可以说我如果是这些经验的创造者就更加不可思议。

那么好，唯我论者就是错误的。我的感觉——我对颜色、形状、质地、声音、味道和气味的经验——来自于我自身之外的根源。这个根源是什么？一般的西方形而上学对这个问题有一个答案。它们的根源是外在世界，是像玫瑰丛、狗、园丁和园艺师（的身体）那样的独立于心灵的物理对象的世界。（外在世界的假设也解释了为什么两个人的感觉能够协调一致，能够就他们所观察到的对象有所交流：他们从不同的角度观察同一个对象。）但贝克莱的答案是什么呢？

由于贝克莱认为除了心灵和它的样式外无物存在，他必须解释是什么引起了位于除去我自身的心灵之外的某些心灵或诸多心灵之内的经验。他是以下面这种方式解释的：我的经验的原因是上帝。上帝，像你和我一样是一个心灵——至高无上的心灵（the Supreme Mind）。由于他是所有存在的心灵，他创造了除去他自己之外的所有存在，并在每时每刻使除去他自己之外的万物保持存在——“除去他自己之外的万物”只是除去他自己之外的所有心灵，因为心灵及其样式是仅有的事物。作为他的一般创造心灵和时时刻刻维持其存在的活动的一部分，上帝提供给他们样式，尤其是感觉。而且，他使不同心灵所接受的感觉**协调一致**。如果你和我肩并肩站着，一起欣赏玫瑰园的景色，并谈论着玫瑰，我们俩的视觉感官将会非常相似，但由于我们的角度有些许的不同，视觉感官不是完全相同的。它们不仅仅是相似，而是以一种非常精确的方式相似。它们会“相符合”，我们会说，像填字游戏中相接的单词。如果不是如此，事实对我们来说立刻就会变得非常明显。（“你在说什么，‘那是一个有趣的品种’？那里没有玫瑰。你指的是一个垃圾桶。”）

47

在贝克莱看来，这正是上帝创造了玫瑰园的方式：通过精密地协调进入某些心灵的感觉系列，那些心灵是玫瑰园的观察者。更为一般地说，这正是上帝如何创造了贝克莱的一个著名的短语

"大地的全部物品"("all the furniture of earth",即通常被称作物理对象的全部事物;在贝克莱那个年代"furniture"这个词还没有被固定下来指家具)所指的东西。上帝细致地协调进入人类心灵的感觉,使得一个共同的世界以这样一种方式对于人类心灵来说变得可以理解。

贝克莱坚决地否认对他的理论的指控:将上帝描述为创造了雪球、玫瑰丛和垃圾桶的世界的**幻觉**。贝克莱否认这种指控,在引起圆形、坚硬、白色和冰冷的感觉以一种密切协调的方式出现在不同人的心灵的方式中,上帝引起了一个圆形的,坚硬的、白色的和冰冷的东西真正的存在——圆形、坚硬、白色和冰冷在不同心灵的共同出现就是一个圆形的,坚硬的、白色的和冰冷的东西真正的存在[5]——因此,我们中一些人称当上帝将某些感觉放入我们心灵的时候,一个圆形的,坚硬的、白色的和冰冷的东西的出现就不是幻觉。

上帝的活动在贝克莱的形而上学中还有进一步的作用。这些活动使察觉不到的对象的存在成为可能——或者说,使人类察觉不到的对象的存在成为可能,因为没有什么是上帝察觉不到的。上帝的这种活动的作用在两首著名的打油诗中被称颂:

有一个人曾经说,"上帝
一定会觉得非常奇怪,
如果他发现没有人在院子里
这棵树依然存在。"

亲爱的先生,

你的惊讶才奇怪:
我总是在院子里。
这是为什么那棵树依然存在,
因为它是被我发现的

你信实的上帝[6]

对于一个观念论者来说,似乎没有其他的方法来解释感觉进入我们的次序,除非遵照贝克莱的引导将这个次序归于上帝的活动。接受外在世界存在的一个人(至少就我们所讲过的内容来说)既可以是一个有神论者,也可以是一个无神论者,又可以是一个不可知论者。但否认外在世界的存在的人除去相信至高无上的心灵之外别无选择。(值得注意的是贝克莱为他的《海拉斯和非洛诺斯的三篇对话》所起的副标题是"反对怀疑论和无神论"。)在这里说"至高无上的心灵"比"上帝"要好,因为观念论者用以解释我们的感觉次序的心灵并不需要传统上所归于上帝的所有特性。[7]但让我们继续使用"上帝"这个词来称呼至高无上的心灵,让我们将这种有神论称为存在着一个至高无上的心灵的"有神论"。

48

正是在这里方便介绍几个附加的术语。让我们将存在一个外在世界的主张称为"外在论"(externalism)。(外在论,如我们所见到的,是一般的西方形而上学的重要组成部分。)让我们将认为外在世界是我们的感觉以有序的方式进入我们的原因的主张称为"实在论"(realism)。实在论和观念论哪一个更为合理呢?似乎可以论证实在论是更为合理,因为观念论要求那些接受它的人也接受一个非常强的和影响深远的观点(有神论),而实在论仅仅要求那些接受它的人也接受外在论的相对弱的观点。

这个论证所诉诸的一般原则是足够明智的。(它被称为奥卡姆剃刀,为了纪念中世纪的哲学家奥卡姆的威廉,人们常把他看作是第一个明确系统地论述了这一原则的人。)例如,假设对于一起凶杀案有两套理论能同样出色地解释警察收集来的证据。一种理论是谋杀是抢劫犯干的,他们在抢劫时受到了受害人的惊吓而杀了他。另一种理论是这起谋杀是一大宗(至今仍然是完全未知的)国际阴谋造成的。前一个理论明显比后者更为可取,这只是因为它能够在一个比起后一个理论所要求的预设更弱的基础

上解释可以获得的证据。在外在论比有神论需要更弱的预设前提这一点上，我们应该接受外在论而拒绝有神论。但这个前提真的是正确的吗？

观念论者（如果我们从贝克莱的观念论中推断）会拒绝这个前提并做如下论证：

> 我们已经知道了心灵存在。我们从我们自身的情况中知道了心灵是什么样子，因为我们中的每个人都**是**一个心灵。有神论者仅仅要求我们预设一个附加的心灵，一种我们已经理解了的附加的事物。在另一方面，外在论要求我们预设和我们的经验没有任何关系的某物的存在：我们必须预设“我们所不知道的事物”的整个世界。如我们所看到的，这个假设的“外在世界”，不仅我们对于组成它的事物的特性没有任何概念，而且组成它的事物的特性和我们所认识的任何特性没有任何相似之处。与我们相比，上帝要伟大得多，甚至无限伟大，我们对他的理解可能和他的实在相去甚远，但是，他是像我们一样的心灵，这一事实使得我们对于他的本质的理解至少能有某种立足点。然而，所谓的外在世界，如果它存在的话，不会给我们提供这样的立足点。它对我们来说会是**完全**神秘的和未知的。假设某种对我们来说是完全神秘和未知的实体的存在肯定需要作出一个非常强的预设，它比和我们同类的某种事物的存在这一预设更强，即使这个事物比我们无限伟大。（让我们不要忘记一个外在的世界也比我们要伟大得多，甚至无限伟大。）

49

这个反驳取决于贝克莱对存在一个外在世界的分析，这个反驳的合理程度取决于贝克莱的分析的合理程度。直到这里，我们对贝克莱的形而上学的陈述完全是同情的和不加批判的。现在到了就贝克莱对存在一个外在世界的分析提出反对意见的时候了。

贝克莱对存在一个外在世界的分析取决于他对被他称为大地的物品的本质分析;如果大地的物品的本质是他所说的那样,那么他对外在世界的分析就几乎是顺理成章的了:外在世界是一个除了“大地的物品”之外的假设的“某物”。让我们给大地的物品起一个更少诗意但更具描述性的名称:我们称它由“我们的共同知觉和谈话的对象”组成——或者,简言之,“共同对象”。这个表述是想要人们注意到某些对象的下列特征:不仅一个人能感知到它们(也就是说,不像我的肩膀的疼痛,或是在直接的意识经验中所意识到的形状和颜色,这些只有我自己能感知),而且它们是我们能彼此谈论的对象,并在我们日常生活的活动中吸引别人的注意。[8]

我已经就这样的对象给出了许多例子:太阳、泰姬陵、树、椅子、玫瑰丛、狗……这些是观念论者和实在论者都相信的对象。观念论者和实在论者的差别在于这些共同对象的**本质**,在于这些对象是什么。可以把他们比作两个旅行者,他们在争论地平线上的那团黑块儿是一条山脉还是一堆乌云;两个人都能感知到那团黑块儿,每个人都能指称它并和另外一个人谈论它。(尽管这两个旅行者对它的本质有着非常不同的看法,然而他们在争论的是**同一个事物**。并不是一个人在谈论一条山脉而另一个人在谈论一团乌云。)如果贝克莱和他的观念论追随者对于共同对象的本质的看法是正确的话,那么外在世界、非精神对象的世界就是在共同事物的总体之外的某物(“某物,我们不知道是什么”)。然而,如果实在论者对于共同对象的本质的看法是正确的,那么外在世界、非精神对象的世界就只是共同对象的总体。

我冒昧地认为贝克莱对于共同对象的本质的分析建立在两个非常可疑的预设的基础上。如果我们首先规定共同对象的可感特性(sensible property)的概念,那么陈述这两个预设会更加容易。关于共同对象的可感特性,我指的是共同对象的那些特征,或是组成它们的材料的特征,它们和感性紧密相关。如果一个人不使用任何专门的知识,只通过看它、听它、摸它、闻它、尝它

就能讲出一个共同对象的特性,那么这个特性就是可感特性。(有些人通过品尝某种含有奎宁的混合物就能尝出奎宁。但这种能力要求专门的知识:奎宁味道如何的知识。)因此,圆形、坚硬、白色和冰冷是可感特性,但导电性和化合价不是可感特性。这两个预设是:

50

1. 一个共同对象除去它的可感特性外什么也不是(或是离开了它的可感特性什么也不是)。

2. 共同对象的可感特性和当我们看或触摸(或听或闻)共同对象时我们所具有的感性是一回事。

关于第一个预设,一个共同对象除了它的可感特性外什么也不是是什么意思?这个命题直接引出的一个问题是:共同对象的**不可感**特性又是什么呢?像导电性这样的特性如何,它在一个对象中的出现不能靠看、摸、听、闻、尝来察觉。共同对象**具有**不可感特性,难道不是吗?如果它们是这样的话,那么就不能说可感特性穷尽了对象的全部存在。观念论者又怎么能说共同对象除去它的可感特性之外就什么都不是呢?在很大程度上,观念论者意识到了这个问题的严重性并给出了几种非常有趣的回答。然而,让我们略过这个问题,它会引起许多非常困难的和技术性的哲学问题,让我们假装一般对象仅仅具有可感特性,例如一个雪球仅仅具有圆形、坚硬、白色和冰冷这样的特性。

那么,说雪球"不过是"圆形、坚硬、白色和冰冷或者"离开这些特性什么也不是"是什么意思呢?圆形、坚硬、白色和冰冷离开雪球的存在而存在是肯定可能的。但一个雪球的存在又是什么呢?什么是一个圆的、硬的、白的和冷的东西?如我们所看到的,贝克莱对这个问题有一个答案:这些特性在不同的心灵中以某种方式协调一致。一般的西方形而上学也有一个答案:那是因为有一个事物,它本身不是特性,但**具有**圆形、坚硬、白色和冰冷的特性。一般的西方形而上学的支持者会说,这是一个细枝末节,如

果不是有像贝克莱那样的观念论者反对它的话，根本就不值得提出这个命题。这个命题是细枝末节，因为特性（特征、特点、性质或属性）的本质就是要**被具有**。一个特性就是能被某物具有、拥有或是归属于某物的东西。贝克莱和其他观念论者可能会设法表明如果一个雪球是一个具有圆形、坚硬、白色和冰冷的特性的非特性之物（a non-propetry）的话，那么它就是一个完全的神秘之物——一个我们不能描述的事物。但这是一个误导。我们能轻易地描述它：它是圆的、硬的、白的、冷的。我们已经说出了它具有这些特性，描述一个事物不就是说出这个事物具有哪些特性吗？这又是细枝末节。如果观念论者不否认它，这也不值得提及。

一个有时被用来反对这个立场的论证如下。“如你的问题所暗示的，描述一个事物就是说出它具有哪些特性。接下来，给出一个事物的**完全**描述就是给出它的特性的**全部**清单。因此，一旦你列出了一个事物的所有特性，你就说出了关于这个事物的全部事情。因此，一个事物除了它的特性之外不会再有什么了。”

51 这不过是在玩语言游戏。如果我为了说明的目的而假设“圆形、坚硬、白色和冰冷”是这个雪球的全部特性的话，并不能从这个假设得出“圆形、坚硬、白色和冰冷”是对这个雪球的全部描述。“一个具有圆形、坚硬、白色和冰冷的特性的**事物**”才是对这个雪球的全部描述。那个口号，“对一个事物的完全描述就是列出它的全部特性”仅仅在下面的意义上理解才是正确的：对一个事物的完全描述是按照“事物具有……的特性”这一表述列出事物的全部特性。

贝克莱，这位观念论的代言人会回答说，“啊哈，但是你忘记了我所给出的那个论证，共同对象的可感特性——像圆形、坚硬、白色和冰冷这样的特性——仅仅在心灵中存在。如果这些特性仅仅在心灵中存在，那么一个**非精神**的事物，就像你所说的雪球，如何**具有**它们呢？你真的想说一个完全独立于心灵的事物能是这样一种事物，它的全部特性完全存在于心灵之中？”这一反驳把

我们带到贝克莱的第二个预设。

假设我注视着一张白纸。当我这么做的时候，我有某种感觉——一种白色的感觉。每个人都会同意那张纸是白的，或是具有白的特性。“白色”这个词既出现在我对我的感觉的描述中，又出现在我对那张纸的描述中。因此，“白色”似乎既是指一张纸的特性，又是在我的心灵中出现的某种东西。它所指的具有这两方面特征的事物是贝克莱的第二个预设的关键。

但这是正确的吗？假设当我们谈论我的感觉和当我们谈论一张纸的时候，“白色”这个词是指不同的事物，这样想不是更有道理吗？当我们用“白的”和“白色”来谈论感觉的时候，我们所谈论的是仅仅能作为人的意识经验的一部分而存在的某种事物，然而，当我们用这些词来谈论一张纸的一个特征的时候，即使这张纸被锁在一间黑暗的房间里，它也仍然具有这样的特性。（假设你问我在储物间里有没有白纸，我回答说，“不，当然没有。储物间的灯关掉了，门也被锁上了。”这是一个相当奇怪的回答，不是吗？）当没有人经验到那张纸的时候，我们所称的“白色”，即那种纸的特性或特征并没有从那张纸上消失；那张纸仅仅在被染上了颜色或是用其他方式处理（当然，我们将它描述为“改变了纸的颜色”）的时候，才能失去那一特征。

这并不是说我们用同一个词来指两个不相关的东西，好像“bank”这个词，既能指河岸又能指我们存钱的地方。一个类比会有所帮助。我们既可以说珍妮是“健康的”，又可以说她的饮食是“健康的”。显然，我们在用“健康的”描述两个不同的东西：一个是指某些人但不是所有人的特征，另一个是指某些饮食方式但不是所有饮食方式的一个特征。然而，我们在两种情况中用同一个词并不是英语中的一个偶然情况，这不同于“bank”有着两种用法：一种健康的饮食是导向健康的饮食，人遵循那种饮食方式也会随之健康。“白色”这个词所指的两回事情以类似的方式相关。当一个人注视着白色的物体时，他经验到了白色的感觉——至少 52
如果那个人的眼睛、视觉神经、大脑运转正常的话，如果那个物体

是在正常的条件下被看到的话(某个人在看放在深绿色的聚光灯下的一张白纸就会经验到绿色的感觉而不是白色的感觉)。

观念论者可能会就此争论说这个被认为是属于外在对象的“白色”是一个完全位于我们经验之外的特性,因此我们对这个特性形不成任何概念。但是难以看出这些词意味着什么——除非这个特性不是一种感觉,这正是我们要提出的立场。我们经验到白色的特性,或者至少我们经验到具有这个特性的对象,经验到对象好像它们具有这个特性。我们经验到白色的特性是通过具有白色的感觉(假设这些感觉是由白色的对象的出现引起的以及它们是以正常的方式引起的)。我们可以说这些感觉呈现给我们具有这个特性的对象。我们可以轻易地形成这个特性的概念:正是这个共同对象的特性(在适当的情况下)使对象的观察者经验到白色的感觉。

如果我们想像有一类存在物,当他们和我们感知共同的对象时,会有不同于我们的感觉,我们对“白色”的感觉和作为一个对象的特性的“白色”是不同的这一看法就能被加强。让我们考察一个这样的例子。为了使例子更为简单,让我们假装我们生活在这样一个世界,其中每件东西都是黑的、白的或是某种程度的灰:一个雪、盐、木炭和乌云密布的天空的世界。可以设想有一种透镜可以颠倒黑和白:当你带上这种透镜的时候,世界(它看起来像是黑白相片)看起来是相反的。设想阿尔弗雷德带着这样的一副眼镜。现在设想阿尔弗雷德的身体的、生物的一部分有和那幅透镜同样的效果。再设想有一整个“阿尔弗雷德”种族,阿尔弗雷德人,这个种族的人具有一个自然特征,具有我们所设想的阿尔弗雷德所具有的那种知觉系统。显然可以说,阿尔弗雷德人在我们看见的是白的地方看见的是黑,在我们看上去是黑的地方看见的是白:当他们看一张相片的时候,他们所具有的感觉就像我们看那张相片的底片(的翻版)一样。

现在考虑这么一个问题:阿尔弗雷德人**错误地感知**(*misperceive*)了共同对象的世界吗?我们人类看世界的样子是世界的真

正样子，而可怜的阿尔弗雷德人看世界就不是世界的真正样子了吗？我们注意到如果一个人类的成员——爱丽丝——和一个阿尔弗雷德人的成员——爱丽拉——在襁褓中被交换了，且没有人注意到这件事。爱丽拉被人类的一个说英语的家庭抚养长大，学会用“黑”来指木炭，用“白”来指盐，没有人会知道她对黑和白的感觉恰是我们对白和黑的感觉——因为她和我们一样地在使用“黑”和“白”。当然，对于在阿尔弗雷德人中的爱丽丝也是一样，不过颠倒过来而已。显而易见，阿尔弗雷德人并没有错误地感知这个世界。也就是说，他们的感觉和我们一样好，也适合表象共同对象的黑色(或白色)。因此，我们的白色感觉和共同对象的白色的特性不可能是一回事。[9]

53 我必须提醒读者注意前面几段文字中的论证依赖于对共同对象的颜色的知觉的画面，这体现在两个简化的预设上，一个是有问题的，另一个几乎肯定是错的。成问题的预设是当我们这个物种中的两个成员在同样的条件下看同一个共同对象的时候，他们会对颜色有同样的感觉。那个几乎肯定是错的预设是只有一种共同对象的特性产生一种特定的颜色感觉——假如当我在适当的条件下注视对象 x 并且经验到绿色，当我在同样的条件下注视对象 y，也经验到绿色，那么引起我的绿色感觉的 x 的特性就是引起我的绿色感觉的 y 的特性。但实际上这两个预设对于上面几段中的论证并不是真正必需的；如果没有这些预设，那个论证过程就要求许多的限定条件，以至这个论证无法进行下去。要注意的重要一点是，我们无需像贝克莱那样将共同对象的可感的特性与我们经验共同对象时所具有的感觉等同起来，这至少是一个站得住脚的立场。

这就意味着我们驳斥了贝克莱的形而上学了吗？绝不是。假如贝克莱能够读到上面的文字，他一定有一大堆话来反驳它。

例如，这样来考察我们的论证，由于特性这个概念就是能够被非特性的一个“事物”所具有或拥有的某种东西，于是除了它的特性之外一个共同对象就不能有更多的东西。贝克莱对于我们

如何获得概念有一套非常有效的理论，他会这样来反驳我们的论证，他会指出他的理论的一个推论是我们不可能有任何对应于"不是一个特性但却具有或拥有特性的一个'事物'"的概念。我对他的反驳会有一个反驳：我会反驳说，他的关于我们如何获得概念的理论是错误的、不起作用的。他会对我的反驳有一个反驳。就这样一直争论下去。

我们的目的不是驳倒贝克莱。我们的目的是维护一般的西方形而上学和对外在世界的实在性的信念以反对贝克莱和他的观念论追随者的批评。无论贝克莱说什么，在我们研究形而上学之前，我们相信存在着外在于心灵的对象，这一点似乎是清楚的。这不是我们**碰巧**相信的什么东西。我们相信它是因为它对我们来说**似乎**是真的。我们的视觉和触觉的感觉不只是有颜色的形状和压力的感受，如我们将手指压在眼球上所经验到的那样。当然，它们似乎告诉了我们一个非精神的对象的世界。当然，似乎并不意味着真理。但是要记住，地球**似乎**是宇宙的中心，而天空也**似乎**是围绕着地球转动的。如果我们真的被笛卡尔的那位邪恶的精灵欺骗了的话，那么这个似乎就只是似乎。然而，它是似乎。如果它不是的话，那么这个邪恶精灵所做的就不是欺骗。如果我们的感觉没有告诉"我们"有一个外在对象的世界，它们不会错误地告诉我们什么，这里没有欺骗。让我们回忆一下我们在讨论一元论时所说过的话：

我认为观念论对我们来说不是似乎为真的，实际上观念论对我们来说似乎是假的。我认为我们对贝克莱的两个预设的批判是足以用来表明贝克莱没有提供任何好的理由来接受观念论。如果这是正确的，那么对我们来说最好的做法是接受实在论——除非我们愿意成为怀疑论者，就是说人类的心灵对于研究由实在论—观念论的争论所引起的问题是完全不够用的，于是我们既不能说观念论也不能说实在论是正确的形而上学。无论如何，我们不会是观念论者，这一点似乎是清楚的。（当然，很可能观念论者会有比我所归于他们的更好的理由。鼓励研究形而上学的学生

去探究它们的可能性。[10])

进一步的阅读建议

贝克莱哲学最好的引导是他的《海拉斯和菲洛诺斯的三篇对话》(1713)。R. M. Adams编辑的版本值得推荐。对于贝克莱哲学的一个出色的阐释以及有价值的评论和批判,参见贝内特(Bennett)的《洛克、贝克莱和休谟:中心主题》(*Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*)的相关部分。

注释:

1. 在《纯粹理性批判》第二版的一个注释中,伊曼纽尔·康德写到,"……对于哲学,对于一般的人类理性仍然有一个丑闻,我们的外在世界的存在……必须只是在信仰上接受,如果有人怀疑它们的存在,我们不能靠满意的证明来打消他们的怀疑。"(Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. and trans. by Norman Kemp Smith [2nd ed. London: Macmillan, 1933], p. 34n.)
2. 无论如何,一个人不会对他自己心灵的"表面内容"犯错误。我不愿对我们有不同的"无意识的"信念和动机的观点进行争论,我们不仅意识不到这些信念和动机,而且强烈地否认在我们的心灵之中存在这些信念和动机。
3. 但一些一般的西方形而上学的支持者会部分地同意贝克莱:像雪球这样的事物的某些特性不能脱离心灵而存在(颜色就是这样的特性,可以很容易相信这种特性依赖于心灵),但其他的特性脱离于心灵而存在(形状就是这类特性,很难相信这种特性依赖于心灵)。
4. 说贝克莱否认外在世界的存在,我们并无意暗示他是一个唯我论者。如果一个人是唯我论者(solipsist)——来自于拉丁词 *solus*,"单独的"和 *ipse*,"自我"——他就相信他自己是惟一的个体事物。贝克莱相信除了乔治·贝克莱和他的样式之外还有许多个体事物,但他相信这些事物是其他的位格(我们也能说"其他位格的心灵",因为贝克莱将位格和位格的心灵等同起来)和他们的样式以及他们的样式的集合。
5. 这个思想被总结成可能是贝克莱所有的著作中最著名的一句话:"*Esse est percipi*"——即"存在就是被感知"。 55
6. 第一种的代表是罗纳德·诺克斯(Msgr. Ronald Knox)。第二种的代表是

多产的阿农(Anon)。

7. 例如，至高无上的心灵肯定无需成为道德上是善的。至高无上的心灵是否需要全知全能也不很清楚。甚至是否只有这样的一个心灵来为我们的感觉负责呢？不可能有两个或两个以上的心灵合作产生这个秩序吗？这种观点的一个困难是所有的心灵如何能够合作？一个心灵不能“直接地”感知到另一个心灵或它的内容，除非一个单独的心灵协调所有合作产生人类感觉的心灵中的所有的感觉，那些心灵不能通过类似于人类心灵交流方式的间接的方法交流和协调他们的活动。如果有这样一种心灵，那么这个心灵将是至高无上的心灵。

8. 更准确地说，我们能够在正确的时间和正确的地点感知和指涉它：一只恐龙或一块在某个星球上的从未被人类造访过的岩石是一个共同对象。

   对于日常生活的活动，我想要说的只是当人类不在思考形而上学的时候所从事的任何活动。因此两个在对话中抛开外部例子不谈的物理学家就是在我们所称的日常生活中活动。

9. 贝克莱完全意识到了这类例子。他构造了许多个自身，尽管没有这一个。他用它们所要表明的是一般的物体能够独立于心灵而存在。

   那种认为当一些人看同样的物理对象但和我们没有相同颜色感觉就是错误地感知了对象的观点有时被称为素朴实在论(Naive Realism)。无论如何，有一个，或是被认为有一个称作“素朴实在论”的著名的哲学观点(如果有人接受了这种观点的话，那么这些人可能不会这么称呼这种观点)，素朴实在论的这一形式是我能理解的惟一形式。

10. 一本不错的入门读物是约翰·福斯特(John Foster)的《观念论辩护》(*The Case for Idealism*)。

第四章 时间性

空间和时间属于那些最为令人困惑的概念。这两个概念似乎是纠缠在一起的。两者极为不同，然而却有着充分的相似性，在物理学家们认定空间和时间是一个单独的“空间—时间的连续统”(space-time continuum)的不同方面之前的很长时间内，空间和时间被直觉地看作是同一事物的两种性质，且是仅有的两种性质。

空间和时间之间的相似性非常明显。空间和时间都是(或者似乎是)由无穷多的无维度的点组成的。在空间的任何两个点中，有一个具有(或是假定具有)“量度”的间隔，比如 3.2 米或 6 光年。在时间的任何两个点之间，也有一个具有(或是假定具有)量度的间隔，比如十亿分之一秒或是十亿年。空间和时间都具有(或者是我们认为它们具有)一种称作密度(density)的特性：在空间的任何两个点之间，有其他的空间的点；在时间的任何两个点之间，有其他的时间的点。实际上，空间和时间还共同具有另一个称作连续性(continuity)的特性，它和密度是同一类的，甚至是更为必不可少(也就是说连续性就蕴涵着密度，但密度并不蕴涵着连续性)。这一特性是“连续统”(continuum)这个概念的基础：空间和时间(还有空间—时间)是连续统。[1]

在同为连续统这一点上，空间和时间是相似的。而且两者是紧密相连的连续统，是物理世界中密切相关的特性。我们无需援引在 20 世纪空间和时间融合为空间—时间就能证明这一事实。如果空间和时间的紧密联系不能简单地从我们在物理世界(空间的运动，这一物理变化的主要范畴，是在空间中的位置参照时间

的变化)中生活经验的基础上得到证明的话,它可以在几乎每一次数学对物理世界的应用中由变量“x”,“y”,“z”和变量“t”的连续的相互作用得到证明。

反思空间的概念会产生许多的哲学问题。我们可列举如下:

- 空间是一个事物(即一个个体事物),还是在像物质性的身体这样的空间性的事物中的单纯的关系系统(它只是单纯的关系集合吗)?
- 如果空间中什么都没有,空间还能够存在吗?除了“巨大的虚空”(enormous vacuum),会是什么都没有吗?这个问题和前面的问题紧密相关。如果空间是一个个体的、一个由其自身而存在的事物,那么得出存在一个其中什么都没有的空间(牛顿认为这是可能的)就没有什么阻碍。但如果空间只是物质性的身体(或是其他的占用空间的事物)的空间性关系的单纯集合——如莱布尼茨认为的那样——那么空间的存在就有赖于占用空间的事物的存在。

57

- 回忆我们在第二章中所讨论的布拉德雷对多种区分的不可能性的论证。在那里,空间中的点提供了一个由外在关系而联系起来的事物的重要例子(如“一米远”)。来看这个问题:如果 x 和 y 是空间中的点,它们能“交换位置”吗?——或者一个**总是**在另一个事实上所在的位置?显然不能;但**为什么**不能呢?如果 x 和 y 具有同样的内在的特性(如果空间中的点是实在的事物,空间中的任何两个点一定会如此),什么能阻止上帝造出一个这样的世界,x 所在的位置是 y 在现实世界中所在的位置(其中 x 和除去自身和 y 之外的所有点的关系和 y 在现实世界中是一样的)?
- 空间有三维。但为什么是三维呢?为什么不是一

维、四维、十七维呢?[2](接下来的两点和这一点相关:它们有赖于这个事实,即空间不像时间,空间有一个以上的维度。)

- 空间具有拓扑学和几何学的特征:存在一个由空间中的点和由它们“组成的”事物(线、轨迹和更高维度的类推之物,如平面和固体)以及这些事物的量度(长度、面积、体积)构成的一般化的体系。对于这种情况有两个众所周知的备选方案,尽管这些单独的陈述可能没有表达出实情,可能没有描述出空间的实际特征:空间是无限的;任意给定一条直线和一个不在这直线上的点,只有一条直线穿过这个点且和那条给定的直线平行。数学家们知道能够无内在矛盾地描述出来不止一种拓扑学和不止一种几何学。那么为什么空间具有这种拓扑学和几何学的特征,而不具有另一种拓扑学和几何学的特征呢?
- 想像一只左手的手套和一只右手的手套,撇开它们因用手习惯造成的差别不论,它们是极为相似的。它们似乎具有完全相同的内在的空间特性。但尽管物质能够没有阻力或扭曲地“渗透”、穿越另一个事物,但将一只手套在空间中移动而完全和另一只手套重合也是不可能的。假定这两只手套具有同样的空间特性,那么如何来解释这种情况呢?这种情况是不是就意味着空间不简单地是一个关系的系统,而必定是一个个体事物——因为一只手套的部分之间所有的空间关系同一于(或似乎同一于)另一只手套的相应部分之间所有的空间关系?

抛开后三个问题(这三个问题取决于空间不止具有一个维度这个事实),就其余几个问题而言,[3]时间也有对应的或类似的问题。这种情况源于时间和空间的相似性。但对于时间而言,似乎

还有另外的哲学问题，这些问题源于时间和空间的差异，这些问题并不对应于有关空间的任何问题。

58

- 空间具有三个维度，如我们所说，这似乎是武断的。时间具有一个维度，似乎并**不**武断。维度的特定数量对于空间的观念似乎不是本质性的，但时间是一维的，对时间的概念来说似乎是本质性的。[4] 为什么空间的概念能使我们设想（如果不总是形成一个精神图像的话）任何数量的维度的空间，而时间的概念迫使（或似乎迫使）我们认为时间是一维的呢？某种连续统的概念如何迫使我们认为它是**必然地**具有某种特定数量的维度（在当前的例子中，维度的数量是一）呢？（或者这是错误的？二维的或六维的时间的观念也还是有意义的？）
- 时间的单一维度似乎有两个固有的、完全不同的"方向"：我们称其为"过去"(pastward)和"将来"(future-ward)。我们以完全不同的态度对待处于过去和将来方向上的事物。在看牙医这个痛苦的经历过去 10 分钟后，我们会说"谢天谢地，**这总算过去了**"，我们对于一个我们相信在 10 分钟之后将会发生的事情的态度完全不同。我们没有什么关于空间的经验与这相对应：所有其他的事物是相同的，一只危险的狮子在我们北面 100 米还是在我们南面 100 米是这个世界的同样的客观特征。（无论这个"时间线"的不对称会产生什么样的问题，没有什么物理世界中的——至少我们当前能理解的——原理能解释它，这一困惑被这种情况加剧了：物理学上可能的任何过程在"逆转"的过程中是同样可能的：如果在一部电影中所表现出来的事情在物理学上是可能的，那么当这部电影倒放回去的时候所表现出的事情也是

可能的。这样一种事实将违背我们的经验,或者乍看上去如此,因为我们从未经验过一支箭不知何故就从靶子上跳出来,向后飞,羽毛在前,干净利落地搭在射手的弓弦上——它原来所在的靶子上的那个洞立即封闭了起来,没有一丝箭离开的痕迹。我们的最初意图是说我们从未有过这样的经验是因为它在物理上是不可能的:如果它发生了,它就是一个**奇迹**。)我们会注意到关于时间的表述,我们用来陈述时间性的事实的语言不单单是词语,还带有反应了时间线的不对称性的**语法特征**(时态和语态[5])。

- 时间似乎以某种方式**移动**,或者**我们**似乎在时间中移动,甚至当我们在空间纹丝不动的时候也是如此。时间中的点(或"时刻")和别的点有着固定的关系:20世纪的转折点和21世纪的转折点中间隔着100年,这永远不会变。然而时间中的一个时刻似乎打破了这个规则,而似乎是在移动。似乎有一个被称作现在的时刻,一个我们"总是"占有的时刻,它"总是"在向将来移动,持续不断地和时间中的不同的"固定的"点重合。对于任何固定的时刻来说,当现在和那个时刻重合的时候,我们称那个时刻之前所累积的固定的时刻为"过去",在那个时刻以后所累积的固定的时刻为"未来"。因此,过去在不断地增加,而未来在不断地减少。[6]许多人会自然而然地将时间描绘成一条向未来流淌的河流,将我们自己,时间中的栖居者,描绘成乘坐着被称作现在的小船在时间之流中顺流而下的漂泊者。这幅画面将我们在生命中所遇到的事件和场景描绘成我们所看到的河岸上的景物:平稳地顺流而下,我们相继遇到的是去看牙医、妈妈打来电话、六点钟新闻……当我们**经过**这些事件和场景,它就在**过去**之中。(有另一个同样

59

自然的画面。我们可以自然地将我们自身描绘成站在一座叫做现在的河流中的小岛上，这条河流不是流向未来而是流向过去，我们看着我们生命中的事件和场景漂过来，经过我们——经过我们进入过去——就像木头和树叶在真的河流中漂流一样。这幅画面反应在艾萨克·瓦茨(Isaac Watts)的一句常被引用的诗句中："时间，像奔涌不息的河流，/带走它所有的子孙"。)[7]

我说过我要提出一些关于时间的问题，但我所提到的最后一点似乎更像是一个观察而不是一个问题。那个明显的时间(或是现在，或是时间中的我们)"运动"产生了一个问题吗？是的，确实如此。但这个问题非常复杂，我最好回到文本来描述它。这个问题是由一个简单的提问引起的。如果时间是流动的(或是如果现在是流动的，或是我们是在时间中流动的)，那么在流动的无论是什么，它流动得有多快？[8]这个提问不会得到什么答案。"每分钟有60秒"不是这个问题的答案，因为60秒就是1分钟，还有——如果x不是0的话——x/x总是等于1["每"(per)只是除法符号的一种特殊写法]。而"1"不是也不可能成为这种问题的答案——"什么什么移动得有多快?"，无论"什么什么"会是什么。[9]不管对错，"每秒1米"会是这个问题"手推车移动得多快?"的一个答案。不管对错，"每纬度1摄氏度"会是"从阿拉斯加往北算平均温度下降的比率是多少"这个问题的一个答案；"太一"(One)、"一个"(one)、"独自"、"一个"时期、"一个"句点仅仅能够回答关于数量的问题；通常这些问题是以"多少……"开始的。不管对错，"一个"能够回答"麦克白夫人有多少个孩子?"、"有几个上帝"、"60秒组成几分钟"这样的问题；不管对错，"一个"绝不会是另一类问题(包括"多快"或"速度多少"这样的问题)的答案。因此，如果时间在流动的话，它不以任何速度流动。但是对于运动这个概念来说，以某种速度移动难道不是本质性的吗(甚至时

间的流动没有什么专门的参照系,以某种特定速度移动的任何事物都至少是处在**给定的参照系**之中)?

那么,有人会说时间显然是运动的,或是当前的时间显然是运动的;或是在时间中的**某种东西**显然是运动的。[10](有人会这么说)这是我们经验的事实。然而,(仔细的反思揭示了)时间运动,或现在运动,或时间中的我们运动这些想法是没有意义的。如果我们陷入这个困境的话,我们会用圣奥古斯丁的话说,"时间是什么?如果你不问我,我知道。如果你问我,我就不知道了。"当我们思考时间问题时,我们所面对的要么是深刻的神秘,要么是我们自身概念的混淆的产物。这些问题是什么是全然不清楚的。时间的显而易见的"运动"似乎是所有反思时间而产生的问题中最深刻的问题——或是所有最深刻的混淆的发源地。一些哲学家通过将客观的、物理世界中的运动消解为主观的、每个人的个体意识中的事件的世界中的运动来解决"时间的运动问题"。H. G. 威尔斯(H. G. Wells)笔下的人物"时间中的旅行者"在小说《时间机器》(*The Time Machine*)的开篇就非常有力地解释了这种对时间运动的看法。对于这种观点,这里有一个并非虚构的例子(这段话的作者不仅是一个实实在在的人,而且是一位重要的数学物理学家): 60

> 客观世界就**存在**在那,它并没有**发生**。仅仅是随着我的生命缓缓向前的我的意识的凝视,这个世界的一部分进入生命就像空间中一副飞逝的画面在时间中不断地变化。[11]

但这些话并不能消除时间运动的显而易见的神秘,因为我们可以对说这话的人说:

> 按照你的观点,有一个运动的现在,尽管它被限定在人类意识的范围之内,因为你说你的意识的内容的变化是随着意识在生命历程中铺展,你可以将它看作是有着三维剖面的

一根缆线，它沿着时间的线索铺设在生命中。但一个主观的运动的现在和一个客观的运动的现在会产生同样棘手的问题。告诉我们：你的意识多**快**，以什么样的**速度**随着你的身体在缓缓前进？

对于时间运动问题的一个更极端的解决办法是否认有任何现在的运动这回事，甚至在人的意识中也是如此。伯特兰·罗素是第一位做出细致论证来否认现在（还有过去和现在）的实在性的哲学家。[12]按照罗素的时间理论，没有在时间中运动的时刻；也没有被称作连续不断地属于不同时刻的“在现在的时刻”这么一个特性或特征。于是下面对时间的描述就是不正确的：我们所说的“在现在之前的100年”这个时刻在整整100年前具有“在现在这个时刻”这一特性；一年后，这个特性属于我们所说的“在现在之前的99年”的那个时刻——以此类推。但怎么会是这样呢？“在现在之前100年”这个时刻怎么能够在100年前避免具有“在现在这个时刻”的特性呢？在罗素看来，答案是：如果有这样的特性的话，那个时刻就难以避免在那个时刻具有这样的特性——但是没有这样的特性。（也没有像“在过去的一个时刻”、“在将来的一个时刻”这样的特性。）罗素论证的概要如下：如果我们承认了“在现在这个时刻”这一特性存在的话，我们就会面临各种难题（如我们所看到的），因此如果我们要避免疑难的话，最好不要预设这样的特性的存在。罗素说，我们也能够避免这样的预设，因为我们能够陈述关于时间的任何事情而无需明显地参照“在现在这个时刻”这个特性。我们能避免明显地参照“在现在”（“在过去”、“在将来”）这样的表述，这能从我们谈论时间的语言——关于事件的时间性的分别，关于过去、现在和未来——的一个例子中看出来。罗素告诉我们“时间的语言”仅仅需要两个原初的术语，仅仅两条“根本的词语”（“原初的”和“根本的”无法定义，但不用解释就能理解；我们用这些原初词就能规定我们所使用的陈述时间性的事实的任何词语）。它们是：

61

- x是在y之前
  (其中x和y是时间中的时刻或点),还有
- A发生在x
  (其中A是一个事件,x是时间中的一个时刻;为了使论证简洁,我们假设每一事件发生在一个时刻,发生在惟一的时刻:将罗素的理论扩展到发生在一段时间上的事件会需要更为复杂的论证,这种简化并不会影响到要点。)

我们现在规定三个词,我们发现这比两个原初词更为有效。在这种定义中,“A”和“B”都是指事件。

- “A发生在B之前”被规定为
  A所发生的时刻是在B所发生的时刻之前。[13]
- “A发生在B之后”被规定为
  B所发生的时刻是在A所发生的时刻之前。
- “A和B是同时的”被规定为
  A所发生的时刻是B所发生的时刻。

有了这三个词,我们就有了一套相当简明的“时间词汇”(要注意,它并不包括任何现在、过去、未来的参照),罗素向我们表明了如何用这些词语,不用任何其他涉及时间概念的词语就能陈述任何“和时间有关的事实”。尤其是,他向我们表明了如何将对现在、过去和未来的(明显的)指涉从我们在日常生活和物理世界中所要说的每件事情中清除掉。下面几对陈述表明了罗素是如何重新书写有着现在、过去和未来的(明显的)的指涉的陈述的。

- 选举现在发生(或:在现在这个时刻)。
- 选举和说这话[14]是同时的。

- 选举过去了(在过去,发生在过去的时刻)。
- 选举发生[15]在说这话之前。

- 选举要来了(在将来,将发生在未来的时刻)。
- 选举发生在说这话之后。

罗素论证的要点首先是将对于过去和未来的谈论毫发无损地翻译成对现在的谈论(通过补充关系词"之前"、"之后"),第二,能够用"同时的"和"这么说"、"这么想"这样的反身性指示词表达关于现在的话语,而将关于现在的话语从我们的话语中去除,第一点是没有异议的,但第二点是极具争议的。在罗素看来,所有的时间性的事实都能用反身性指示词和关系词"在之前"、"在之后"和"与……同时"表示。(罗素继续论证)这个事实——如果他的方案是正确,它就是个事实——意味着现在、过去和将来属于现象而不属于实在,因为自我指示词和关系词绝不涉及概念"现在"、"过去"和"未来"。因此,这些概念无需描述任何世界的实在的特征,因此处理这些概念就可以像处理"燃素"、"魔法"和"独角兽"一样。我们应当注意到罗素的"翻译"(在上面每对陈述中的第二个句子)没有任何时间——或是任何概念上相近的东西——在运动的意味。在罗素的语言中不能说的一件事是"现在运动";无论如何,我们只能说"不同的事件发生在不同的事件之前",这个表述似乎并不涉及运动的观念。因此,无论我们对时间运动的信念源自于何处,这个信念可以被打消了。(读者发现可以顺利地写出下面句子的"罗素式"的翻译:"未来火星上会有殖民地";"凯撒死时,布鲁图也会在未来死掉";"彭敬修教授仅仅对过去感兴趣"。)但也必须承认有一些句子用罗素的理论只能给出相当可疑的翻译。比如下面的句子:

每个未来的事件有一天会成为过去的事件。

这个句子用罗素的时间性的词语可翻译成下面的句子:

对于发生在说这话之后的每个事件，会有另一个事件发生在这个事件之后。

我们想知道这个翻译是否和原来的句子真正吻合。“每个未来的事件有一天会成为过去的事件”真地能完全转化为“对于发生在说这话之后的每个事件，会有另一个事件发生在这个事件之后”吗？我认为我们可以这么说：这个翻译的不足不是完全**明显的**。担心翻译的不足本身并不是拒斥罗素理论的一个充分理由。

如果罗素的时间理论令人满意的话，那么尽管时间的过去和将来是不对称的（这就是说，尽管在时间的向前和向后之间有一些真正的、非常重要的不同，但空间中的一个方向和相反方向之间没有特别的不同），但没有作为“在当前的时刻”或是“现在”这样的时间运动的特性。[罗素理论的支持者会乐于说没有像现在(nowness)这样的时间特性这一陈述应该在严格意义上等同于没有像“这里”(hereness)这样的空间特性这一陈述；一个人实际上会选出一个每次说“这儿”的地方，但“这儿”仅仅意味着“说这话或这么想时所在的地方”。]如果罗素的理论是正确的，时间的似是而非的运动（或是任何被看作是运动的东西）就只能是似是而非，是一个现象的特征而不是实在的特性：时间实际上是一个幻觉。这个理论所不能完成的是解释那个幻觉源自何处。在“时间与生成”(“Time and Becoming”)一文中，斯马特(J. J. C. Smart)认为我们对时间的运动或流逝的幻觉“产生于形而上学的混淆”，但他没有解释形而上学的混淆是如何成为一个幻觉的源泉——或是我们的意识**经验**的特征。空间运动的著名幻觉——例如，当我们旁边另一条轨道上的火车开始时，我们会以为是我们所乘坐的火车开动了——能够从认知者的大脑所进行的视觉暗示中得到解释，而用不着用认知者所有的关于空间本质的迷惑的理论来解释。很容易看出形而上学如何会成为错误信念的源头；但难以看出形而上学如何会成为意识经验的一个特征。如果斯马特回

63

应说形而上学只是我们的意识经验的一种困惑的和错误的**描述**的源头(“时间对我似乎是运动的”):他似乎遗漏了一些东西:尽管描述是令人困惑的,但是它仍然是一个描述,甚至是一个**合适的描述**。如果不那么容易将一个错误的和令人困惑的描述解释为一个“自然的”或“合适的”描述,这并不改变有一些东西对于这个描述是自然的和合适的。罗素理论的支持者会从我们所称的“镜式幻觉”中求得支持——对我们来说似乎有一个“世界”,一个在镜子背后像我们的世界,尽管是左右颠倒的世界。(这种似是而非如此强烈,以至当我们阅读《透过眼镜看世界》这样的故事时可以将怀疑搁在一边。)有时,我们不能解释镜子的幻觉:镜子之后有一个颠倒的世界似乎不得不被无奈地接受为事实。然而,随着几何透镜的发明,就能够解释这个现象了。或许——罗素的支持者希望如此——在将来的思想发展史中(就是说,在写下这个句子之后的思想发展中)还会出现时间运动是幻觉的其他解释。必须承认情况并不雷同。严肃的思想家确实相信我们倾向于描述为时间运动的感觉(尽管我们中的一些人会抵制这种倾向)是**“货真价实的”**(veridical)(“揭示真理”),它使我们在某种程度上触及到实在的一个方面,而这在罗素的理论中是没有表现出来的。没有成年人会认为“镜子后面的世界”不是一种幻像。然而,这似乎是我们现成的一个无法解释的心理现象,而不是世界的似乎不可能的特征。我们最好承认我们不能解释的幻觉的存在,而不是说存在一个世界的真实特征,但我们不能给出一致的描述。

我们注意到对罗素理论的两个相当少见的反对意见。首先,一些罗素所倡导的由我们的日常语言向正规语言的转译是令人担忧的。第二,有一种幻觉(如果罗素的理论是正确的,它就是一个幻觉)是罗素理论的支持者所不能解释的。关于反驳罗素的时间理论还有什么可说的呢?我只想说:就算时间(或是当前的时刻)不能在严格意义上**经过**(move past)观察者,就算观察者在严格意义上不能**穿越**(move through)时间,仍难以避免我在下面一段话中所用到的一些词语所造成的印象:

> 我们所描述为时间运动的感觉是**货真价实的**：它在某种程度上触及到实在的一个方面，而这在罗素的时间理论中是表现不出来的。

我发现这个“印象”难以打发掉。我强烈地倾向于相信罗素的理论“遗漏”了实在的一个方面，这个方面是通过我们经验的特征向我们显示出来的，然而我们用“时间运动的感觉”来表述却是不合适的。而且无论这个倾向多么强烈，它只是一个倾向。我对事情的真理的确非常不确定。我所确定的是，尽管有这样一个“实在的方面”，我们能通过我们的意识经验注意到这个方面，但没人对实在的这个方面给出过令人信服的解释。说在我们的意识经验中揭示了实在的某个方面，但我们对此又不能作出令人信服的描述，这说出了一些真理。但这个真的断言（如果它是真的话）并不能算是一个**理论**；实际上，它几乎都算不上是一个哲学的**立场**。 64

在我看来，那些对于解决由时间的明显的运动所引起的极为复杂的哲学问题感兴趣的哲学家有两条路可走。其一，接受罗素的理论，并去解释时间运动的幻觉（如果罗素是正确的，一定会如此）。其二，拒绝罗素的理论，清楚地描述罗素理论所错误地否定了的实在的某个方面，我们用“时间运动”无法清楚描述这一实在的方面。（或许，还要解释为什么人们如此想要用**那种**难以理解的描述来描述它。）

在本章的剩余部分我将讨论一种有关时间的哲学观点，它在历史的意义上很重要，但在我看来是完全错误的。这一理论认为时间完全是非实在的，也就是说，不光“时间运动”，而且时间本身、“时间的整体”也是非实在的。我要考察对于时间的非实在性的一个著名论证，这个论证是 19 世纪末 20 世纪初的英国哲学家麦克塔加特（J. M. E. McTaggart）做出的。

麦克塔加特对于时间的非实在性的论证以晦涩闻名。他论证中的一些关键语句要呈现在这里，[16] 在反复重新阅读之后，它

们对我来说不过是一串词语罢了。我提出了我本人对这个论证的重构,在我看来,这个重构揭示了麦克塔加特论证的本质。我从三个方面简化了他的论证。首先,麦克塔加特的论证既讨论了“事件”的时间方面又讨论了“时刻”的时间方面;我的重构只涉及“时刻”。第二,麦克塔加特的论证认为(如果时间是实在的)会有时间的最初时刻或最后时刻;我的论证认为既没有时间的最初时刻,也没有时间的最后时刻。(我抛弃这个预设有一些麻烦。这个预设和我对麦克塔加特论证的批评是不相关的。)第三,这个论证的一个重要部分是要表明时间中的时刻具有“过去”、“现在”、“未来”的特性这一命题会产生一种“恶性的无限倒退”(这种无限倒退类似于布拉德雷在否认外在关系时所提到的那种倒退)。我不理会麦克塔加特论证中的这个部分,我的重构不想表现它。

如我们所看到的,罗素认为惟一本质性的时间概念是“之前”、“之后”和“同时”。麦克塔加特认为“过去”、“将来”、“现在”这些概念也是本质性的时间概念,这些概念不能由“之前”、“之后”和“同时”说明或加以解释。如果我们将由“之前”和“之后”所构成的时刻序列称为“时间线”(time-line)的话,我们会说,麦克塔加特认为如果时间是实在的,那么“过去”、“将来”、“现在”这些概念相应地也必须是实在的,是时间线的不可还原的特征。他对于时间的非实在性的论证采用了以下形式:“过去”、“将来”、“现在”这些概念**不能**对应于时间线的实在特征——因此时间是非实在的。出于论证的目的,下面我将认可麦克塔加特的“反罗素主义的”前提,即仅仅当“过去”、“现在”、“将来”这些概念对应于时间线的实在的和不可还原的特征时,时间是实在的。麦克塔加特试图证明这些概念不能对应于时间线的实在的和不可还原的特征,我所考察的是这一论证。(甚至当那个反罗素主义的前提是错误的时候,如果这个论证是一致的话,仍然是重要的:因为如果反罗素主义的前提是错误的,这个论证就将**支持**罗素的时间理论。)我将要表明麦克塔加特对这个结论的论证是有缺陷的。如果我在这一点上是正确的话,那么麦克塔加特的“整体”论证,即他对于

时间的非实在性的论证就是有缺陷的，即使我们承认他的那一前提，即除非“过去”、“现在”和“未来”对应于时间线的实在的和不可还原的特征，否则时间就是非实在的。我将表明他的从属论证——“过去”、“现在”和“未来”的概念不能对应于时间线的实在的和不可还原的特征——是要从下面的命题中推出一个矛盾。

(1) “过去”、“现在”和“未来”这些概念对应于时间线的实在的和不可还原的特征。

(下面，我将继续使用“麦克塔加特说”、“麦克塔加特论证”这样的话。这样的虚构是为了行文的方便:假设某个叫做麦克塔加特的人发表了一种和我对历史上的麦克塔加特的论证的重构完全相同的论证。)麦克塔加特说，命题(1)意味着

(2) 有一些时刻，不是过去的时刻，但将成为过去的时刻。

(可能有的读者会抗议说命题(1)的意思不是完全明确的。然而，无论命题(1)是否晦涩，命题(2)的意思足够清楚。因此，如我们所看到的，麦克塔加特的论证没有进一步参照命题(1)，而是试图由命题(2)推出一个矛盾，命题(1)中可能出现的晦涩不是一个能阻止我们的困难。如果这是一个困难的话，就让我们承认麦克塔加特的前提，即如果时间是实在的，则有一些不是过去的时刻将成为过去的时刻，从而避开这个困难;这个前提至少和下面的前提是同样合理的，即如果时间是实在的，则“过去”、“现在”和“未来”的概念对应于时间线的实在的和不可还原的特征这个前提是同样合理的，而且还更为清楚。)让我们从这些时刻中随意选取一个——不是过去但将成为过去的一个时刻——并单独地讨论它。我们将它称为“T”。于是，我们有了

(3) T 不是一个过去的时刻但将成为一个过去的时刻。

66 让我们考察这个陈述中的第二个词，“是”。麦克塔加特指出“是”，日常英语中的“是”是一个现在时态的动词形式：当我们说 x“是”F 的时候，我们是说 x **现在**、在当前时刻是 F。说 x“是”F，我们不仅仅在说对象 x 和特性 F 以某种方式相关；我们在说对象 x 和特性 F **和当前时刻**以某种方式相关。因此，日常英语中的这个“是”表达了一种三项(three-terms)的关系。如果我说，“华盛顿是美国的首都”，你不能反对我说“作为美国的首都”这个特性曾经在过去的不同时期属于纽约和费城，也不能在有人知道这个特性会在未来属于丹佛和西雅图的基础上反对我的陈述。

麦克塔加特的论证依赖于一个我们称其为比日常的“是”所表达的关系更为根本或基础性的对象和特性的关系的存在。他预设了一个两重的关系，“纯粹指谓”(pure predication)的关系，它类似于由“是”所表达的关系，但只是在对象和特性之间的关系，而没有隐含地指涉一个时刻、现在或是别的什么。假设我们用“**是**”(Is)来表达麦克塔加特所预设的关系。我们会尝试以如下方式解释“**是**”(Is)的意思。当我们说 x“**是**”(Is)F 的时候，我们只断定了 x 和 F 之间的关系的存在——我们没有断定 x，F，某个时刻或其他的第三者之间的关系。让我们以布斯法卢斯，亚历山大大帝的那匹著名的马为例。“布斯法卢斯是一只动物”这个陈述在严格意义上是错误的，因为布斯法卢斯现在不存在了，不能在现今世界的动物中发现布斯法卢斯(因此，由“是”所表达的三重关系在布斯法卢斯、动物和现在的时刻之间并不存在)。但“布斯法卢斯**是**(Is)一只动物”这个陈述是真的——或者如麦克塔加特会告诉我们的——是根据由“**是**”(Is)所表达的布斯法卢斯和动物之间所具有的纯粹指谓的两项关系。[不是布斯法卢斯和动物性之间现在具有这种关系；纯粹指谓不涉及对象和特性之间有**时**(at times)具有的关系：纯粹指谓是布斯法卢斯和动物性在过去**特定时段**(period)具有的关系；纯粹指谓是布斯法卢斯和动物性之间**完全终止**(full stop)的关系。]

这必须对“**是**”(Is)加以解释。[17]现在有一个问题：“是”和“**是**”

(Is)有什么样的关系？麦克塔加特似乎认为下面两种表述是等同的：

- x是F
- x在当前时刻是(Is)F

(但如果"纯粹指谓"不是在一个对象和一个时间特性之间所具有的关系——如麦克塔加特所说的那样——第二个表述还有意义吗？)他从这个"是"(to be)的现在时态的自然表述的命题得出了过去时态和未来时态的命题："x曾是F"(x was F)等同于"x在过去的某个时刻是F"，"x将是F"(x will be F)等同于"x在将来的某个时刻是F"。让我们暂且接受这三个命题。如果它们是正确的，命题(3)就等同于

(4) T不是一个在当前时刻的过去时刻并且T是一个在未来时刻的过去时刻。

命题(3)和命题(4)用不同的话说了同样的事。　67

我们现在碰到了麦克塔加特论证中的关键前提。对此，我只是简单地呈现了这个前提，评论和批评留到后面。这个前提是：

(5) 每个时刻是一个过去时刻，是一个现在时刻，是一个未来时刻。

这个前提显然要求

(6) 每个时刻是一个过去时刻。

从命题(4)和命题(6)我们能推出

(7) T不是一个在当前时刻的过去时刻并且T是一个在过去时刻的过去时刻。

(注意命题(7)类似于命题(4),命题(4)中的"未来"被替换成"过去"。)为什么能从命题(4)和命题(6)中推论出命题(7)呢? 理由如下。来看命题(4)的第二个"部分",逻辑学家称为第二**合取**(conjunct):

T是一个在未来时刻的过去时刻。

如果这个陈述是真的,在未来的时刻t会有

(8) T是一个在t的过去时刻。

来看未来的时刻t。根据(6),**每个**时刻是一个过去时刻,这意味着

(9) t是一个过去时刻。

但命题(8)和命题(9)共同意味着

(10) T是一个在过去时刻的过去时刻。[18]

因此,如我所说的,命题(7)来自于命题(6)和命题(4):命题(7)的第一个合取也是命题(4)的第一个合取,所以它来自于命题(4);当我们把这个陈述和命题(10)放在一起,我们得到了命题(7)。

但是麦克塔加特指出命题(7)是不可能的。说T**现在**不是一个过去的时刻而**曾是**一个过去的时刻,是一个明显的矛盾(因为"曾经过去的,总是过去的":任何一个曾经是过去时刻的时刻就一定仍然是一个过去的时刻)。因此,我们从命题(1)中推出了一

个矛盾。只有在命题(1)为真时,时间是实在的;因此,时间是非实在的。(或者,如果我们对命题(1)是否有意义感到困惑,我们可以说:我们从命题(2)中推出了一个矛盾。只有当命题(2)为真时,时间是实在的;因此,时间是非实在的。)

这个论证令人信服吗?在我看来,这个论证并不令人信服。正如读者会从我所称的"关键"前提中所推测的,我说这话的理由和前提(5)相关。为什么麦克塔加特认为命题(5)是真的呢?或者为什么他认为命题(6)——在这个论证中起作用的命题(5)的合取——是真的呢?让我们来看一个具体情况。如果麦克塔加特认为命题(6)是真的,他一定认为命题

2050 年 1 月 1 日中午是一个过去的时刻

是真的。但是为什么呢?难以对他的论证提出异议。让我们试试看。如果有这么一种"作为过去时刻"的特性,它显然**以某种方式**属于 2050 年 1 月 1 日中午。但是我们如何能表达这个"属于"的关系?不是用日常的、现在时态的"是"(is):2050 年 1 月 1 日中午不**是**一个过去的时刻。"**是**"(**Is**)——这个纯粹指谓的关系的情况又如何呢?2050 年 1 月 1 日**是**一个过去的时刻。 68

但对于命题(5)的论证有意义吗?无论如何,这在麦克塔加特的更大范围的论证,即从命题(1)到命题(7)的推论中是有意义的吗?麦克塔加特从命题(1)到命题(7)的论证主要依赖于假设"**是**"(**Is**)这个纯粹指谓的关系,能够被时间限定。因此,如果麦克塔加特是对的,下面两个命题就是有意义的(两者都会是真的):

2050 年 1 月 1 日中午**是**(**Is**)一个过去的时刻

2050 年 1 月 1 日中午**是**(**Is**)一个在 2150 年 3 月 11 日下午 3 点的过去的时刻。

但这两个命题都有意义吗？如果是的话，它们之间的关系如何？假设后者是有意义的。就是说，假设将像“2150 年 3 月 11 日下午 3 点”这一时间限定补充到“**是**(Is)一个过去的时刻”中是有意义的。那么出现在前一个命题中的述谓“**是**(Is)一个过去时刻”的意思是什么呢？也就是说，当它发生的时候，就其自身来说它的意思是什么呢？它不能等同于下面任何一个述谓：

是(Is)在现在时刻的一个过去时刻
是(Is)在过去任一时刻的过去时刻
是(Is)在未来任一时刻的过去时刻
是(Is)在每一时刻的过去时刻

在这四种情况中，述谓“**是**(Is)一个过去时刻”能应用到每一个时刻，因此，如果“**是**(Is)一个过去时刻”能应用到这些述谓的话，前提命题(6)就是错误的。然而，还有另一种可能性。如果假设“**是**(Is)一个过去时刻”等同于

是(Is)某个时刻的一个过去时刻，

由这个假设会推出命题(6)是真的。[19]对于这个假设，命题(6)等同于

(6′)每个时刻**是**(Is)在任一时刻的一个过去时刻。

命题(6′)为真(如我们所假设的，没有时间的最后时刻)。但对“**是**(Is)一个过去时刻”的这种读解对于麦克塔加特的论证会产生一个难以克服的问题，因为命题(7)并不能从命题(4)和命题(6′)中推导出来。从命题(4)和命题(6′)中所能推导出来的是

(7′) T 不**是**(Is)在当前时刻的一个过去的时刻并且 T **是**(Is)在某个时刻的过去时刻，这个过去时刻**是**(Is)某个时

刻的一个过去时刻。

这个命题不是"不可能的"——或者甚至是错误的。它是为真的。例如，假设T是〔或是(Is)〕2250年8月17日上午1点。2250年8月17日上午1点不是(Is)当前时刻的一个过去时刻，但它是(Is)任一时刻的一个过去时刻，而这一时刻又是(Is)某个时刻的一个过去时刻。例如，它是(Is)2350年10月23日下午4点的一个过去时刻，而2350年10月23日下午4点是(Is)某个时刻的一个过去时刻——例如，它是(Is)第四个千年的转折点的一个过去的时刻。 69

从命题(6′)和麦克塔加特的其他前提中推导不出矛盾。当然，可能麦克塔加特要说"是(Is)一个过去时刻"不同于"是(Is)某个时刻的过去时刻"。但我们将注意到麦克塔加特将面临下面的困境。不管纯粹指谓〔"是(Is)"〕的观念有没有意义。如果它没有意义，麦克塔加特的论证就是失败的，因为纯粹指谓的观念对他的论证是本质性的。如果纯粹指谓有意义，有两种可能性：要么像"在2350年10月23日下午4点"的时间限定能被有意义地应用到"是(Is)一个过去时刻"这样的纯粹指谓，要么不能这样应用。如果它们不能被这样应用，麦克塔加特的论证就是失败的，因为它对于纯粹指谓的时间限定是本质性的。如果纯粹指谓的陈述能被时间限定，那么"是(Is)任一时刻的过去时刻"这个表述就是有意义的；"是(Is)一过去时刻"和"是(Is)某个时刻的过去时刻"这两个表述之间一定没有某种逻辑的关系吗？当然(即使这两个表达并不意味着同样的事情，即使它们没有"用不同的话说了同样的事情"[20])，在它们之间的逻辑关系就一定是这样的吗，即如果时间的每个时刻是(Is)某个时刻的过去时刻，那么它是(Is)一个过去时刻？如果这是一个必然的真理，那么如果命题(7′)为真，命题(7′)为真就是一个必然的真理。如果后一个假设陈述确实是一个必然真理，那么只有当(7′)是不可能的时候(7)才是不可能的。但如我们所看到的，命题(7′)不是不可能的，因

此命题(7)也不是不可能的。

因此,麦克塔加特的论证是失败的。麦克塔加特不能表明(像他和罗素所相信的)"过去"、"现在"和"将来"不能对应于世界的实在特征。

进一步的阅读建议

理查德·盖尔(Richard Gale)的《时间的哲学:文选》(*The Philosophy of Time: A Collection of Essays*)仍然非常有用。它提供了一份详尽的参考书目和编者所做的有用的评注。还有一个更为古老的选集,它里面有一些非常有趣但不容易获得的材料,这本书是斯马特(J. J. S. Smart)的《空间和时间的问题》(*Problems of Space and Time*)。更为晚近的论时间(还有空间)的文章能在范·因瓦根和齐默尔曼的《形而上学:大问题》(*Metaphysics: The Big Questions*)("什么是时间? 什么是空间?"这一章节)中找到。盖尔的选本和范·因瓦根与齐默尔曼的选本中都有麦克塔加特的《存在的本质》(*The Nature of Existence*)的章节,其中有本章所考察的麦克塔加特对时间的非实在性的论证。保罗·戴维斯(Paul Davies)的《关于时间:爱因斯坦未完成的革命》(*About Time: Einstein's Unfinished Revolution*)一书从科学的角度对时间作了一个容易理解的讨论,许多内容具有哲学的意义。劳伦斯·斯卡拉(Lawrence Sklar)的《物理哲学》(*Philosophy of Physics*)(该书和本书属于一套丛书)的第二章"空间、时间和运动"是从哲学的视角对空间、时间和空间—时间的物理学的出色介绍。它比戴维斯的书要困难许多。

70

注释:

1. 可惜,不可能不用长篇的题外话来解释连续性。一本字典会告诉你"连续的"意味着"不中断的,没有中断和断裂的延伸",对于连续性所能说的也就这么几个词。"但如你所解释的,密度不是也能满足'没有中断和断裂'这个特性吗?"简短的答案是否定的。令人更为满意的回答需要一个长篇的题外

话。

当我说空间和时间具有某种特性的时候,我的意思是我们自然倾向于认为空间和时间具有这样的特性——这些是空间和时间的"默认的"特性,我们将这些特性归于空间和时间,除非有什么重要的因素阻止我们这么做。(这是为什么我使用了像"被假设具有"和"如我们所认为的"这样的限定语。)例如,相对论迫使我们接受了一个难以置信的观点,即空间中的两点的间隔或距离不是绝对的而是相对于观察者而言的。我们自然地认为作为由无维度的点组成的连续统(和空间—时间)由下面的事实所证明,物理学家在构造物理世界的理论中使用了(一般来说是未加反思的)数学,而数学预设了空间和时间具有这些特性。但是否空间、时间和空间—时间**实在地**是由无维度的点组成的连续统是一个在物理学和哲学上都非常合理的问题。我们在这一章中所主要涉及的论证,即麦克塔加特对时间的非实在性的论证至少预设了时间是由无维度的点组成的和时间的任何一个点有一个量度。我将反驳麦克塔加特的论证,但并不反驳这些预设的前提。

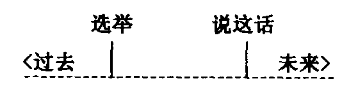
2. 就空间—时间(space-time)而论:空间—时间包含着三个空间维度和一个时间维度。但为什么是三个维度呢?为什么空间—时间不包含着十七个空间维度和一个时间维度呢?(在一种"超弦理论"中,空间—时间包含着九个空间维度和一个时间维度——六个空间维度是"卷起来的",通常我们感知不到。但为什么是九个呢?——为什么它们中的六个卷起来了?)无论我们如何看待我们经验中的空间性的方面,似乎是我们对我们经验中的空间方面的描述一定包含着某些无法说明的数量——或很多个数。

3. 由于时间是单一维度的,很难看出时间能有有趣的"几何学的"问题。但时间肯定会有一些有趣的"拓扑学的"问题。时间是有限的还是无限的?(比如说,如果有 n 秒,时间中的任何两点能被少于 n 的秒数所划分,时间就是有限的)如果时间是有限的,它能是循环的吗?这就是说时间中的一个点能既是在其他所有时间之前又是在其他所有时间之后吗?(第四个千年的转折点会既是未来的一千年**又是**过去的 260 亿年吗?)如果时间是无限的,它会有一个无限的过去和一个无限的将来吗?或是它会有一个有限的过去和一个无限的将来?或是它会有一个无限的过去和一个有限的将来?因为在数学上的倾向是:如果时间有一个有限的过去,有一个时间的最初时刻吗?如果时间有一个有限的将来,那么会有一个最后的终结时刻吗?(那些熟悉连续统数学的人会知道一个有限的过去并不就在逻辑上意味着有一个原初的时刻,一个有限的将来也不意味着有一个最后的时刻。)又:无论时间的拓扑学是什么,为什么时间具有**这种**拓扑学特征而不具有另外的拓扑学特征

能被没有逻辑矛盾地描述出来?

4. 对于空间—时间而言:空间—时间的连续统包含着某些数量,这对于这个观念来说似乎是本质性的,任何数量(大于零的)的空间维度和恰是一维的时间维度;空间—时间的连续统在空间和时间方面的不对称是因为什么呢?
5. "爱丽丝玩冰球"(Alice plays ice-hockey)和"爱丽丝正在玩冰球"(Alice is playing ice-hockey)这两个陈述的动词都是用的现在时(the present tense),但是有不同的"语态"。
6. 我们能简化出这幅画面的一个明显客观的特征,那个"运动的时刻"。让我们说时间中没有什么时刻在严格意义上是运动的;根据我所描绘的画面,实际发生的是"是当前的时刻"这个特性持续不断地属于时间中的不同时刻。设想一排不断倒下的多米诺骨牌。当我们观察多米诺骨牌倒下的时候,在我们看来似乎有什么东西在沿着这排多米诺骨牌移动,但实际上没有什么东西移动,因为每块多米诺骨牌倒下的地方就是它原来立着的地方。真正发生的事情是"倒下"这个特性连续不断地属于不同的骨牌。(一排倒下的多米诺骨牌的因果特征,即每块多米诺骨牌倒下是因为它前面的那块多米诺骨牌倒下碰倒了它,不能被看作这个类比的一部分。)如果我们将"是当前时刻"这个特性以和"倒下"沿着一排多米诺骨牌运动同样的方式看作沿着时间之线向前运动的话,我们就不会认为有一个不同于其他时刻的叫做"现在"的时刻能够沿着时间之线运动。我们注意到前面的表述用到了一种图像式的思维,我们觉得它是合适的,因为它表现出了一排倒下的多米诺骨牌所产生的知觉的幻觉。特性,甚至是具有固定位置的事物的特性(像"倒下"),本身并不具有固定的位置,因此也不能在真正的意义上移动。然而,这个严格说来没有意义的陈述(沿着一排多米诺骨牌移动的是"倒下"的特性)有助于理解任何并非多米诺骨牌和任何非物理对象的事物如何沿着一排事物运动。
7. 过去和未来之间的一个重要的不对称涉及我们具有过去和未来的某种知识。排除超自然的根源,我们仅仅通过干预知道自然。我们也能通过干预知道过去,但我们通过我们的记忆和留存下来的过去事情的记录来知道过去。因此,为我们的画面增加下面的特征是合适的:我们脸朝后坐在一条船上(逆流),或是脸朝后站在一座岛上(顺流);我们会偶尔为沿岸的景物,或是流过小岛的河水拍照。如果这些特征被添加到这副画面上,所看到的东西就在隐喻的意义上符合记忆,累积的照片就符合历史的记录。
8. 对于这个论证的讨论和许多参考文献见内德·马克西安(Ned Markosian),"时间走得有多快?"

9. 我所要说明的问题用任何对物理学有所研究的人都熟悉的词汇来说会更为便利:用一个时间间隔来除以这个时间间隔(这就是当我们说“每分钟60秒”、“每秒钟1秒”、“每小时1小时”时所做的事情)会得到一个无因次的数(a dimensionless number),而速度或速率绝不会是一个无因次的数。[“无因次的”是一个专门的、技术的术语,它和大小没有任何关系;在这个情况中,它的意思和“无维度的点”(a dimensionless point)中的“dimensionless”的意思没有任何关系。]
10. 或是我们在时间中运动。但要注意到,如果事实如此的话,我们并没有办法选择我们如何在时间中运动。当我们在空间中运动的时候,我们能够(在大多数情况下)改变我们运动的方向。如果我是在向北移动的话,我们能倒转我行进的方向,向南走一会儿。但是说“我向未来运动累了,我想向过去运动一会儿”却毫无意义。
11. Hermann Weyl, *The Philosophy of Mathematics and Natural Science* (Princeton University Press, 1949), p. 116
12. 《数学原理》(*The Principles of Mathematics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903.),尤其参见第458—476页。罗素的理论有时被称为“反身性指示词”(token-reflexive)理论,因为一些语言哲学家(出于一些我们不加深究的理由)将“这个思想”、“这个应用”这样的短语划归为“反身性指示词”。我在文本中对于“罗素理论”的论述同样适合于后来其他哲学家的反身性指示词理论。
13. 那些熟悉形式逻辑的人会看出这个表述(还有随后的两个表述)仅仅用“在之前”和“发生在”就能构成——这就是说,他们会看出我们无需使用“发生在……之前”这些词。这里有一个陷阱: 72
对于任何时刻x和y来说,如果A发生在x,B发生在y,那么x在y之前。
14. 或者如果合适的话,也可以说“这么想”。
15. “发生”(occurs)不被真的当作现在时使用,而是在“无时态”的意义上使用。如果我们愿意的话,也可以在写下“occurs”的地方写下“occurred”,假设“-ed”只是反应了我们自身中的感官成分,而并没有指对应于世界的实在特征的过去时态。无时态的陈述“选举发生在说这话之前”能转换成下面这么一种说法,“事件是时间性的安排,如这个时间性的图表所表示的”,这个图表如下:



然而,读者会注意到甚至这个陈述也明显含有具有时态的动词“are”!

16. *The Nature of Existence*, Vol. II, §§ 303—333.

17. 比较注释 15 中罗素对“发生”的“无时态”意义的讨论。

18. 总而言之,命题(10)是以“过去的时刻”等于“是(Is)过去的时刻”而不是“是(is)过去的时刻”为前题,从(8)和(9)中得出的。对于麦克塔加特的论证更加细致的考察就要问这两个表述中哪一个是“过去的时刻”的正确的阅读。

19. 如果我们假设“是一个现在时刻”等同于“是某个时刻的一个现在时刻”,假设“是一个未来时刻”等同于“是某个时刻的一个未来时刻”,这三个假设会得出命题(5)是真的。

20. “丹麦在意大利北面”和“意大利在丹麦南面”的意思一样吗?他们是用不同的话说了同样的事吗?可能对于“意思是一样的”和“用不同的话说了同样的事”的意思并不是完全清楚的,对于这些问题的回答因此就是一个定义的问题。但有一件事是清楚的:这两个命题是以一种特殊的方式在逻辑上相关的:他们**必须**要么都为真要么都为假。如果“2350 年 10 月 23 日下午 4 点是一个过去时刻”和“2350 年 10 月 23 日下午 4 点是某个时刻的过去时刻”以这种方式相联系,如果它们**必须**要么都为真,要么都为假,则麦克塔加特的论证就是失败的。

第五章 客 观 性

一般的西方形而上学的一个重要部分是认为存在客观真理这样的一种事情。这一观点本身包含两个部分。首先,我们的信念和我们的观点要么为真要么为假;我们的每一个信念和每一个观点都以某种方式反映了世界,如果世界是那样的话,那个信念或观点为真,如果世界不是那样的话,那个信念或观点为假。正如有人会说的,这取决于我们的信念和观点是否正确地理解了世界;如果它们没有,它们就没有完成任务,这是它们的错误而不是世界的错误。因此,我们的信念和观点和世界的联系就像是地图和疆域的关系:这取决于地图是否正确地描绘了疆域,如果地图没有正确地描绘疆域,是地图的错而不是疆域的错。

这一观点的第二个部分就是:世界存在并具有大部分独立于我们的信念和观点的特征。(我说"大部分"是因为我们的信念和主张也是世界的部分——似乎是非常小的一部分。当然,我们的信念和观点会影响世界的其他部分,比如当我错误地认为交通灯变绿了的时候会引起一起交通事故。但是即使把受到人类的信念和观点影响的物理宇宙全部加在一起也只占整个宇宙的一小部分:如果我们只晓得天文学和地理学,我们就会知道如果人类从未存在过的话,物理宇宙的历史和未来也不会改变。)因此我们的信念和观点的真理或谬误在下面的意义上是"客观的",即真理和谬误的对象,它们所涉及的事物赋予信念和观点以真理和谬误。

我们的信念和观点的对象如何能将真理赋予信念和观点?如果我们抽象地思考这个问题,我们的信念和观点的对象具有这

种能力这一点似乎就是神秘的，但如果我们看一两个具体的例子，这种神秘就消失了。如果我认为阿尔巴尼(Albany)是纽约州的首府，当且仅当阿尔巴尼**是**纽约州的首府时我的观点是真的，当且仅当阿尔巴尼**不是**纽约州的首府时我的观点是假的。如果贝克莱相信没有什么独立于心灵而存在，当且仅当没有什么独立于心灵而存在时，他的信念是真的，当且仅当有一些东西独立于心灵而存在，他的信念是假的。如果有两个人，比如说你和我，具有对于事物的同样信念——可能我们都相信阿尔巴尼是纽约州的首府——那么真理或谬误就根据那一对象的特征被赋予了我们的共同信念。真理因此是"单一的"；没有这样的一种信念或观点，"对我来说是真的"但"对你来说不是真的"。如果你的朋友阿尔弗雷德对你所说的话回应说，"这对你来说是真的，但对我来说不是真的"，他的话只能看作是对"这是你所想的，但不是我所想的"所做的一种会引起误解的说法。

74

在我们继续讨论之前，有必要澄清一个可能的混淆。许多看法公允的人好像会反对客观真理和谬误的观念，因为它们认为这蕴含着某种独断论。他们认为如果玛丽称我们的每一个信念和观点要么客观地为真，要么客观地为假，那么玛丽一定把她自己树立为客观的真理和谬误的裁判者。他们会问"谁会说什么是真的，什么是假的呢?"但是不能根据玛丽相信真理和谬误的客观性，就认为玛丽处于一个制定什么是真什么是假的规则的立场上。实际上，她并不为这个观点负责，即有人会处于一个制定什么是真什么是假的规则的立场上。她的观点仅仅是真理和谬误存在并且(一般来说)真理和谬误赋予我们的信念和观点独立于具有这些信念和观点的人心灵中所发生的事情。一个例子足够把这讲清楚了。来看在其他的星球上是否有智慧生物这个问题。"谁能判断其他星球上有没有智慧生物?"谁呢？在我看来，历史上没有人为这个问题订立规则。但这么说和说在其他星球上要么有智慧生物要么没有智慧生物是完全一致的，在其他星球上有智慧生物这一陈述根据在遥远的星球上事物的存在方式的事

实——这些事实是独立于我们的存在和我们的信念和愿望的——而为真(如果事实是真的)或为假(如果事实是假的)。

我们的信念和观点要么为真要么为假这一主张需要两个限定条件(如果它要在根本上合理的话),一般的西方形而上学的支持者都乐于做出这两个限定条件。第一个限定条件是我们的一些话、想法会是无意义的,尽管当我们说这些话,有这些想法的时候,它们似乎并不是无意义的——否则,我们就不会这么说、这么想了。(例如,我们看到逻辑实证主义者认为所有的形而上学话语都是无意义的。但他们并不认为形而上学话语对于那些制造形而上学话语的形而上学家来说是无意义的。)用 19 世纪美国的绝对观念论者乔赛亚·罗伊斯(Josiah Royce)的话来说,会出现下面的句子:"世界是一个渐进地自我实现的解释的共同体"。也许这些话毫无意义——也许,我们会说,它们只是"一堆词语"而已——尽管许多人认为这些话有着真实而重要的含义。如果这句话真的是无意义的,我们的每一个信念和观点都要么为真要么为假的主张就不能被恰当地理解,就意味着说这话的人说了要么为真要么为假的话,而对于有的人这句话等于什么也没说。

我们主张的第二个限定条件牵扯到模糊。我们日常生活使用的大多数语言都是模糊的。对大多数词语来说,不清楚是否正确使用了这个词语的情况是可能的(实际通常如此)。例如,如果一个人有 181.5 厘米(5 英尺 11 又 1/2 英寸)高,可能对于他是否"高"这个问题没有确定的答案。"高"这个词因此就是模糊的,阿尔弗雷德(181.5 厘米高)是高的这个陈述既不为真也不为假。 75
我们的信念和观点要么为真要么为假这一主张就要求这个限定条件:因为我们确定观点和形成信念时所用到的许多词语和短语是模糊的,有时对于我们所说的用到事物上的词语和短语就没有明确的是还是不是(yes-or-no)的答案。于是,我们的一些信念和观点就既不是真的也不是假的。让我们将这样的信念和观点称为**非确定的**(*indeterminate*)。相信客观真理和谬误的人并不否认非确定的信念和观点的存在。他们只是坚持认为正如"非确定

的”地位对于某种信念和观点的客观地位一样，真理和谬误是关于某种其他的东西的。例如，如果阿尔弗雷德十岁大的崇拜英雄的弟弟认为阿尔弗雷德是高的，事实存在于这个男孩的头脑之外，独立于这个男孩头脑中所发生的东西使他的信念成为“不确定的”；我要说的是似乎真理的客观性这一主张就意味着每一个信念和观点要么为真要么为假。这和我所要讨论的问题没有真正密切的关系，我将忽略模糊性的存在。

然而，在离开模糊性的话题和它对于真理和谬误所暗示的含义之前，我还要再说一点。我们的语言中包含着模糊的词语和短语并不就是说除非删除模糊的词语，一个给定的观点(或信仰)不能为真或为假。如果是那样的话，我们的观点和信念就没有什么能为真或为假的了，因为我们在日常生活中所使用的大部分词语的含义都是不明确的。我们用模糊的词语所表达的大部分观点都是要么为真要么为假的，因为对于意义模糊的词语来说，有极为明确的词语所应用的情况，如果人们怀疑一个词是否能用到他们所说的东西上，他们通常就不会用这个词了。尽管肯定有一些人不能被清楚地用“高”来形容，也不能清楚地用“不高”来形容，但肯定有一些人能清楚地用“高”来形容，肯定也有一些人能清楚地用“不高”来形容——例如，200 厘米高的人，或是 150 厘米高的人。因此，说伯特伦(他 200 厘米 [6 英尺 7 英寸] 高)高的人就说出了真的事情，说查尔斯(他 150 厘米 [4 英尺 11 英寸] 高)高的人就说出了假的事情。

我们的每一个信念或观点要么为真要么为假需要两个限定条件，让我们记住这一点，现在回到对客观真理的讨论。

涉及客观真理最有趣的一件事是有些人否认它的存在。人们想知道那些人是如何否认客观真理的存在。至少我是好奇的。实际上，我常常有这种好奇。对于一些人来说，我敢肯定这个解释就是如此。他们对于在任何意义上存在着评判他们的事物的思想都还有深深的敌意。当然，他们最为憎恶的一个观点是上帝存在。但他们差不多对存在着客观宇宙的观念也还有敌意，这个

观念不在乎他们想的是什么，甚至用不着询问他们就使他们最得意的观点成为谬误。(但并非一概如此，因为有一些人否认客观真理的存在，但也相信上帝。于是，我不得不承认一个缺乏客观真理的世界的观念一定具有某种诉求，只不过那种诉求对我来说是隐藏着的。)必须提醒读者注意这一点。我对于那些否认客观 76 真理的人没有半点想像中的同情。因此对于他们的观点我可能不是一个好的向导。也许，我在实际上并不理解他们的观点。我乐于这么想。我认为没有人会实际上相信，至少在表面上，它看起来好像那些人所相信的那样。

否认客观真理存在的哲学家现在常被称作"反实在论者"——当然，肯定客观真理存在的哲学家就相对地被称作是"实在论者"。这会令人感到困惑，因为我们在对外部世界的讨论中将实在论相对于**观念论**，相对于认为存在的事物是心灵和心灵的样式的观点。(就我以这种方式使用"实在论"一词来说，并不是一个武断的决定。将"实在论"相对于观念论，我依照的是习惯用法。)有人会争论说，既将"实在论"相对于观念论又将"实在论"相对于"反实在论"并不一定是一个会使人产生误解的用法。观念论从根本上说不就是主张不存在一个"外在的"、独立于心灵的世界，不存在一个使我们的感觉做出正确或错误的反映的世界吗？反实在论不就是主张不存在一个"外在的"独立于心灵的世界、不存在一个使我们的主张成为真命题或假命题的世界吗？由于以上两种观点都反对存在一个独立于心灵的世界，将这两种观点与实在论——存在一个所谓真实的，即独立于心灵的世界——对立起来很容易产生误导。

这个听起来似乎合理的论证混淆了两种不同意义的"独立于心灵"。称没有什么独立于心灵的观念论者的意思是一切事物的本质是精神性的：一切要么是心灵，要么是心灵的样式或是种种心灵的样式的集合。然而在观念论者看来，实在的一般本质，世界的存在方式，事物是怎么样的，并不依赖于心灵。(甚至也不依赖于上帝的心灵，尽管有大量的个别事实取决于上帝的决定——

正如有少量的个别事实取决于你和我的决定。)然而称没有什么独立于心灵的反实在论的真正意思大致如下:所有心灵的共同行为以某种方式决定了实在的一般本质。实在论者的确切观点是我们过会儿要讨论的问题。现在,我们只需注意到尽管观念论者和反实在论者都说“没有什么独立于心灵”,但他们这话的意思却大不相同。于是将“实在论”与观念论和反实在论对立起来是极易产生误导的。

让我们既尊重传统的实在论和观念论的对立又尊重现在将“实在论”用来指认为有一个客观真理的倾向;让我们保留传统的“实在论”和“观念论”的对立,并将认为有一个客观真理的主张称为第一个字母大写的“实在论”(Realism)[没有客观真理的主张,或是世界依赖心灵的主张就理所当然地被称为反实在论(anti-Realism)]。

那么反实在论是什么呢?我承认我竭尽全力才找到了一个我能理解的反实在论的陈述。实际上,我发现比起作为一般学说意义上的反实在论,我更能理解大多数人所认为的独立于心灵的个别的“真理”或“事实”实际上是(在反实在论者看来)如何依赖于心灵的事例。让我们考察一个个别真理的事例,看看它能给我们什么启发。大部分人都绝不会说下面这个例子是依赖于人类心灵或是人类心灵的任何活动的:

77

珠穆朗玛峰高 8849.87 米。

让我们将这个事实称为“F”。F 似乎是一个大多数人所认为的在任何合理的意义上都独立于人类精神活动的事实。支持下面这个信念的理由会表现在下面的论证形式中。尽管这个论证用到了一些不是每个人都熟悉的科学事实(一些人会拒绝承认人类是进化的产物),但这个论证肯定代表了——把科学的细节放到一边——普通人的形而上学观点:

造成山峰升高的力量不受产生人类的进化过程的一丁

> 点儿影响。如果进化过程中没有人类,如果没有其他智慧生物居住在地球上,引起(仍然在造成)喜玛拉雅山脉上升的印澳板块和亚欧板块之间巨大的、缓慢的撞击照样发生。因此,即使地球上从未有过任何智慧生物,珠穆朗玛峰也会和现在一模一样,尽管这块土地上没有智慧生物。如果你这么认为,这个结论是地理学家对现今地球特征的解释的预设,因为这些解释预设了形成这些特征的过程经历了无法想像的漫长过程,其间没有智慧生物观察它们或思考它们。既然由于假设没有任何心灵珠穆朗玛峰仍和它实际中的一模一样,显然事实F完全独立于所有人类的精神活动。如果没有具有心灵的存在物,没有人会观察、理解、意识到这个事实,这个事实仍然**在那儿**。

要注意的是这个论证预设了共同对象能独立于心灵而存在,因此就预设了观念论的谬误,如我们所说,观念论者不是反实在论者的盟友。尽管我们有理由拒绝观念论,但似乎没有理由限制我们使用观念论者可以接受的论证。(我要说:让观念论者发现属于它们自己的反实在论的理由吧。)然而,有一个贝克莱的论证可以用来反对反实在论者所欣赏的这种理由,我们最好花些时间考察它。这个论证如下:不可能想像一个独立于心灵的地理过程,因为如果你这么做了,你会发现你不得不想像**你自己**(或至少**某人**)在场并观察着过程的发生;因此,你不能成功地想像这个过程独立于心灵继续进行。(大多数学生可能听说过和这个结论相似的论证,即人们不可能想像自己的葬礼:一个人不得不想像自己在那儿,观察着发生的事情,一个人不能真实地想像自己**死了**,所以一个人不能真正地想像自己的葬礼。) 78

然而,这个论证是没有说服力的。尽管我们承认一个人不能在“形成一个精神图像”的意义上想像一个没有人观察到的事件这个前提,但这个论证是没有说服力的。(那个前提是非常可疑的。说一个人不能想像一个没有人观察到的事件就如同说一个

人不能画一个单独的人的画像一样——因为任何这样做的努力都会将画中的人像表象为由某个角度所观察的样子，看画的人要求在想像中进入到那个角度。）上面对于F独立于心灵的论证并不要求提出论证的人形成一个观察不到的地理过程的精神图像，而仅仅要求他们理解对这个过程的语言描述。

反实在论会对F说些什么呢？面对珠穆朗玛峰长久以来独立于产生智慧生物的进化过程，它的形状和大小是由地理过程决定的这一事实，反实在论如何能继续坚持认为世界依赖于人类的精神活动呢？这个论证进行如下：

> 山和高度是人类社会的结构。首先让我们来看山的情况。它是一个人类的虚构，一个因为服务于某种社会需要得以传播的虚构，地球的地形图上的某些部分能被标出来并称为一座“山”。什么是珠穆朗玛峰的边界？如果你看这些被认为是边界的地方，你不会在地球表面找到任何一条线；你只会找到同样的岩石。如果你想发现珠穆朗玛峰在哪里开始和在哪里结束，你就会发现你不得不应用某种社会机制——国际地理协会或是别的什么。你得到的答案不会由某些独立于人类活动的“实在”规定。国际地理协会——或是任何对这个规定负责的组织——（“幸好”任何独立于心灵的实在参与其中）规定了一座“山”始于林木线，他们规定了称低于林木线的山的那部分为“山基”。他们规定什么是山的界限而不做别的规定。对此有一个社会的解释，像其他的社会解释一样。可能是这样：一些人想要爬山或必须爬山，沿着“山”这个称之为爬山的特殊人类行为所开始的地方划出界限。（智慧的鸟不会有这种特殊目的；它们会沿着山划出不同的界限——如果它们会划出这样的界限的话。）因此，山是社会的构造。高度亦是如此。你不能从珠穆朗玛峰上扔下一根绳子直至地面，然后用米尺量这根绳子把得出的结果称为高度。因此我们不得不用一种叫做经纬仪的特殊仪

> 器来测量珠穆朗玛峰的高度。但是为什么我们用一个经纬仪测量珠穆朗玛峰的过程和用一根绳子测量一座塔的过程都称作是测量事物的“高度”呢？答案是我们这么做是因为我们发现对于用两种相当不同的方式测量得到的单一的量的结果确立一种习惯在社会意义上是有用的。高度因此是一种社会构造。（如果我们用经纬仪测量一座“塔”的高度，会和用绳子得到同样的数字。但这不是对某些被称为高度的外在于社会的实在的一些事实的反思；它是对某种社会事实的反思，即我们用来校准经纬仪的过程。如果经纬仪和用绳子测量的结果不一样，我们就会重新校准经纬仪。）因此山和高度都是社会的构造，于是关于山的高度的“事实”也是社会事实。在有许多人之前的关于山的高度的事实（或是如果没有任何人山的高度会是怎样这个事实）还是社会事实。它们只是我们回溯地（或假设地）应用社会构造的事实。如果我们想要的话，我们对于如何将社会构造应用于讨论遥远的过去能采用相当不同的社会传统。我们能采用这样的传统，假如说，根据我们当时的习惯系统，在公元前一百万年事物只有现在的一半大小。我们不这样做是因为这会使我们的地理学、进化论和天文学理论难以表述和难以使用。但由于我们的旨趣，我们的理论不得不考虑陈述和使用之便。如果我们遇到了火星人，他们接受了一种习俗是因为它满足了**他们的**旨趣——审美的旨趣，或是别的我们不能理解的旨趣——只有人类的沙文主义会让我们说他们是错的。要指定他们的旨趣，我们又是谁呢？

79

如我所认为的，这是反实在论者论证的一个相当简单的方式。（它们对于反实在论的一般主题的论证只是将对上一段所讲的所谓独立于心灵的事实F应用到所有所谓的独立于心灵的事实。）如果反实在论者的方式是这样的话，我没觉得它很有道理，因为在我看来，它并没有将像F这样的事实确定为依赖于心灵的。

让我们首先来看珠穆朗玛峰的情况。出于论证的目的，让我们承认想像中的反实在论者所说的在围绕着所谓“山”的事物周围划出边界这一行为中的社会旨趣的作用。让我们承认如果我们有不同的社会旨趣，我们会划出不同的边界。尽管如此，我们**已经**以某种方式划出了边界，在以这种方式划出边界的时候，我们已经提取了某些对象作为描述的对象，如“珠穆朗玛峰”、“派克斯峰”和“马塔角”等等，我们要去考察它们的时候，**这些**对象被证明具有一些特性。它们被证明具有这些特性因为它们已经具有了这些特性，因为这些特性独立于人类心灵、人类习俗、人类旨趣和人类的社会活动。如果我们对于在哪里划定山的边界采用不同的习惯，那么“珠穆朗玛峰”（它实际上指对象 x，这个对象高 8849.87 米）就会指另一个对象 y，这个对象（无疑）会有另外的高度。但这只是事物具有的名称或它应当具有什么样的名称的事实，一个事物的高度并不受人们如何称呼它或是人们是否称呼它的影响。无论我们如何选择“珠穆朗玛峰”，对象 x 和 y 仍然在那儿，对象 x 仍然是 8849.87 米高，对象 y 仍然是那么高。

80

这个论证的思路是否忽略了反实在论者的这一观点，即像高度这样的特性，像山这样的物理对象是“社会的构造”？同样的观点也适用于这一主张。高度是一个“社会的构造”，仅仅在这个意义上是一种社会习惯，即它的特性（如果有的话）被分配给了“高度”这个词。（无疑，某种特性被用来指某些抽象名词的意义，这个事实常常由这样的事实来解释，一些社会旨趣常用一个词来指称，而这个词的意义就是那种特性。实在论者会承认这个相当明显的观点，它绝不会破坏实在论。）

将一种特性称为“高度”这个社会习惯只是一个社会习惯，在这个意义上，“高度”这个词被用来指由一套过程测量所得到的结果。“高度”这个词会用来指由不同的过程测量所得到的结果。例如，我们会称一座山的“高度”是以海平面上的米数（或别的什么）来测量。海平面被选为我们的基准是因为这样确立的测量系统满足了我们的某种旨趣。然而，也能应用其他的基准。如果我们选用

一种别的基准的话，我们所得到的就不仅是不同山的高度的不同的数字(可能珠穆朗玛峰就不是 8849.87 米高而是 8773.12 米高)而且对于“山峰 A 和山峰 B 哪座更高?”这类问题会有不同的回答。

但并不能由此推论出珠穆朗玛峰的高度是多少或阿尔弗雷德山和比阿特丽思山哪个更高是属于社会习惯。接下来的一个事实涉及英语的用法：假定使用“高度”(及相关的短语“比……更高”)这个词具有一种惯例，一串英语词“阿尔弗雷德山比阿特丽思山更高”表达了某个观点 x；如果英语用法有另一个相当不同的惯例，这个英语的词语串就表达了不同的观点 y。这和规定(或会规定)英语的用法以设定 x 为真而 y 为假的英语用法的惯例的事实相一致，这两个观点的真假**不是**由我们的习惯规定的，因为它们仅仅依赖于亘古以来岩石由地理的力量推动的结果——这种力量和社会力量没有一丁点儿的相似之处。可以用另一种方式来表达这一观点的本质所在。假设我们创造了一个词来指“高度”所指的特性，如果我们采用了其他的习惯的基准。让我们将这个词称为“失度”(schmeight)。[我们会得到相联系的词“失的”(schmeigh)，“更失”(schmeigher than)。]那么下面的陈述会同时为真(**客观地真**)：

- 珠穆朗玛峰 8849.87 米高。
- 珠穆朗玛峰 8773.12 米失。
- 阿尔弗雷德山比阿特丽思山更高。
- 阿特丽思山比阿尔弗雷德山更失。

因此，“高度是一个社会的构造”这一似乎合理的观点的全部关键在于：如果我们接受了一套同使用“高”这个词相当不同的习惯的话，那么上面所列的第一个句子的意思就是“珠穆朗玛峰 8849.87米失”，第三个句子的意思就是“阿尔弗雷德山比阿特丽思山更失”——如果阿特丽思山比阿尔弗雷德山更失(如第四句所肯定的)的话，这个观点就是错的。这个无害的观点——当然， 81

这对于实在论者是可以接受的——不是反实在论能从中推导出来的前提。

不仅“社会构造”的论证不能确立任何可以被合理地称作反实在论的观点，而且我们将这个论证应用于事实F(它肯定看上去像是一个独立于心灵的事实)不能提供给我们反实在论是什么的任何线索。“社会构造”论证的支持者关于事实F所说的被证明是(当它被恰当地理解的时候)和实在论相协调的。因此，反实在论不能简单地归结为“社会构造”论证的支持者论述事实F时所代表的观点。

我的意见是我们所能做的只是表明反实在论的一个论证不能确立这个观点——或是任何与实在论不相容的观点。(毕竟，这是一个反实在论的非常弱的结果，因为反实在论会有其他的论证。)我们能提出一种反对反实在论的非常强的论证。现在你一定想知道为什么当我不知道这个观点是什么的时候，就能许诺一个反对一个观点的强论证。但没有什么神秘的。我不完全理解反实在论，但我理解反实在论所具有的一些特征。反实在论者将各种特征归于反实在论，许多这种特征被反实在论者明确地当作是反实在论的核心：任何不具有这些特征的观点就不是反实在论。我将提出的这个论证会有如下结论：任何将这些特征结合起来的观点一定是不一致的。

为了明确这一点，让我们来考察反实在论的一些简单的陈述。我们选择什么样的简单陈述或是我们怎样理解它没有什么不同。让我们选择下面的陈述，我们称之为AR：

客观的真理和谬误并不存在。

现在让我们来探询AR本身的地位——根据AR本身来探询它。AR是一个关于所有陈述的陈述，它因此是一个关于它本身的陈述。它对它本身说了什么呢？正如对其他所有的陈述所说的一样：它既不是客观地为真也不是客观地为假。当然，由此推论出

它不是客观地为真。如果它不是客观地为真，如果它不是在相应地独立于人类精神活动的实在的意义上为真，那么在反实在论看来，它是什么呢？他们会给它什么样的地位呢？无疑反实在论者会说他们会给它像“17＋18＝35”和“狮子是食肉动物”之类的命题一样的地位，并否认像“14÷12＝7”和“蜗牛是水生哺乳动物”这样的命题。那是什么样的地位呢？反实在论者会说——至少许多反实在论者会这么说——“嗯，这些陈述符合我们的经验，对它们的否认会违背我们的经验。例如，我看到狮子吃肉，我从未看到任何狮子吃蔬菜，它们的牙齿显然适合于吃肉而不适合于吃蔬菜，所有研究狮子的专家会说狮子是食肉动物，等等。你们这些实在论者承认有这样一个地位。正是这种陈述导致了你们接受或相信某种地位。你们承认有一些陈述具有这种地位和不是你们所称的‘客观地真’，因为你们承认一系列的会产生误解的经验会使人们接受（比如说）狮子是食草动物这个命题，你们将这看作是‘客观地假’。我们反实在论者只是看不出需要你们称为‘客观地真’和‘客观地假’这两个附加的情况。我们满足于‘符合我们的经验’和‘违背我们的经验’。来回答你们的问题，这正是我归于 AR 的两种地位中的前一种：它符合我们的经验。” 82

但反实在论者说“AR 符合我们的经验”是什么意思呢？“符合”是什么意思？“AR 符合我们的经验”的方式和“狮子是食肉动物”符合我们的经验的方式一样。如果有人拒绝后一个命题，并进而假设狮子是食草动物，那个人会被吃掉。这个事实，像其他许多事实一样，提供了一种相当粗糙的感觉，狮子是食肉动物“符合”我们的经验，而否认它则“违背”我们的经验；如果有人不接受这个命题，尤其是如果有人否认它，那个人会感到非常麻烦，那个人的经验会非常清楚地表明那个人所陷入的麻烦是什么。高度理论化的科学命题也同样如此，像“水的许多重要特性是由于氧的结合”，“重力是时空曲度的一个功能”，尽管对于这样的命题，“麻烦”通常只在非常特殊的条件下被揭示出来（如被设计用来生产的实验室和被用来研究天体的天文台）。数学命题在这个意义

上也能符合我们的经验；如果我们接受了错误的数学命题，我们的账单就会被退回，我们的桥梁就会坍塌。

但是在什么意义上一个像 AR 这样非常抽象的哲学命题能符合我们的经验呢？假设安德鲁是一个反实在论者，拉舍尔是一个实在论者。可能存在这样一个处境，其中拉舍尔会陷入麻烦因为她拒绝接受 AR 而安德鲁会避免麻烦因为他接受 AR？认为拉舍尔比安德鲁更容易被狮子吃掉或拉舍尔比安德鲁更有可能提出一个被经验反驳的科学理论或设计一座坍塌的桥梁是荒谬的。安德鲁会说他有比拉舍尔更好的哲学理论，但这个陈述似乎和他对什么是“好”的命题和什么是“坏”的命题的解释不相容——毕竟，理论是一种特殊的命题——除非使他的理论比拉舍尔的理论更好的性质以某种方式会向我们的经验揭示什么。对我们的经验会怎样做出预设正是哲学理论（不同于科学理论）所不能做的。

或者，不管怎样，如果我们的经验意味着感性经验的话，那是哲学理论所不能做的。然而，也许反实在论者所考虑的经验是比这个意义上的经验更为宽泛的经验。如果对于 AR 有某种板上钉钉的论证，就会使反实在论者的观点即“AR 符合我们的经验”成立，因为我们所具有的一种经验是检验论证和发现它们是令人

83 信服的。然而，无论这是否达到预期目的，这不是我们所有的东西。如我们所观察到的，哲学中没有板上钉钉的论证。不存在所有合格的哲学家全都看作是有说服力的哲学论证。

如果对 AR 有一些论证似乎对于大多数哲学家来说胜过了所有已知的反对 AR 的论证，那么这就足以使反实在论者的观点即“AR 符合我们的经验”成立。但是话又说回来，无论这是否达到了预期目的，这不是我们所有的东西，根据目前的情况，对于大多数哲学家来说这似乎不是事物所具有的方式。

于是，说 AR“符合我们的经验”没有明确的意义。那么，假设反实在论者会放弃“我们”，而退回到“我”；假设反实在论者这么说“我将‘好’的特点归于命题‘狮子是食肉动物’和 AR，并否认像‘蜗牛是水生哺乳动物’、‘客观的真理和谬误存在’这样其他的命

题具有‘好’的特征，这个‘好’的特征就是：符合**我的**经验。”假设我们的反实在论者安德鲁这么说，实在论者拉舍尔又会说什么加以回应？这里有一种可能。

安德鲁：客观的真理和谬误不存在。

拉舍尔：如果我理解你的理论的话，当你做出这一陈述时，你只是声称它符合你自己的经验。哦，你应该了解。显然，当你考察 AR 这一论证的时候，你发现它们是有说服力的：你具有那种经验。我不奢望反驳你发现那些论证是令人信服的声称。我敢肯定，你也不会奢望反驳**我的**声称，即我具有足以反对 AR 论证的经验。你不会对我的说法加以反对：客观真理和谬误存在。

安德鲁：但这个命题违背我的经验。

拉舍尔：根据你的理论，如果**你**做出了那个命题，“客观真理和谬误存在”，那会成为你反对的基础。但为什么当**我**做出这个命题的时候，你把它看作是一个反对的基础？——除非当我向你保证——在考虑反对 AR 的哲学论证时，我具有发现它们是令人信服的经验——的时候，你认为我是在撒谎。无论一个人会说什么反对实在论，这至少使争论可以理解：在实在论看来，当两个人对一个陈述产生分歧的时候，其中一个人称它具有**客观真理**的“好”的特征，而另一个人说它缺乏这个特征。但在你看来，当你说“客观的真理和谬误不存在”而我说“客观的真理和谬误存在”的时候，每个陈述仅仅具有你所承认的“好”的特征：每个陈述都符合做出陈述的这个人的经验。或者你真的认为只有一种“好”的特征属于任何陈述吗，而不管谁做出的这个陈述，即符合**你的**经验？如果你这样认为，恐怕你的理论除去那些已经这么认为的人之外不能赢得任何的支持者。

我认为拉舍尔的观点很出色。如果安德鲁除了“符合我自身的、个人的经验”之外没有任何的真理的“替代品”的话，那么(假设安德鲁并不真正地认为人人都用“符合安德鲁的经验”作为一个真理的替代品)他是根据认为“客观真理和谬误存在”的哲学家和认为“客观真理和谬误不存在”的哲学家之间的不一致来提出他的理论的。这是一个荒谬的推论。因此，我们已经探讨过的道路，这条由假设每一个个体的人都具有真理的“私人的”替代品而开辟的道路被证明是一条死路。因此，让我们假设反实在论者必须预设一个真理的惟一替代品，对所有人都一样的替代品。

84

然而，对于这种情况，反实在论似乎是自相矛盾的：反实在论似乎在告诉我们不要接受 AR——就是不要接受反实在论。如果反实在论者要使反实在论令人信服的话，必须提出一个客观真理的替代品；他们必须指明像“狮子是食肉动物”这样的“好”的陈述所具有的一个特征，并指明像“蜗牛是水生哺乳动物”这样的“坏”的陈述缺乏这个特征。但是他们显然不能发现满足下面两个条件的真理的替代品：(a)所有没有争议的“好的”陈述具有它并且所有没有争议的“坏的”陈述缺乏它；(b)反实在论具有它。

在接下来的讨论中，我们考察这样一种真理的替代品：符合我们的经验并且对它的否认将违背我们的经验。反实在论除此之外还提供了其他的替代品，但我确信我的一般批评如下：似乎反实在论者本身缺乏反实在论者所提出的真理的替代品。(一个著名的——或是臭名昭著的——反实在论者提出了下面的替代品：如果他的同僚会放过他让他这么做，一个命题是一个“好的”命题。大多数他的同僚面对这个意见会充满愤怒，或者一笑而过，这取决于他们的脾气，这似乎是不让某人做某件事的一个清楚的例子。)实在论者不会面临这样的问题。他们的立场只是实在论客观地为真而反实在论客观地为假。无论实在论会面临其他什么样的问题，它不会说出它本身不能接受的话。

我们反对反实在论的论证在某种意义上类似于在第一章中出现的对有终极实在——位于所有现象背后的实在——这一结

论的论证。这不是偶然的,因为反实在论的一个后果就是现象和实在之间的区分是一个仅仅能用于限定处境的区分,因此,终极实在的观念——一个其作为实在的地位独立于处境的实在——是不融贯的。如果有这样一种独立于处境的实在,就会有客观真理这么一回事:那些描述了终极的或独立于处境的实在的命题客观地为真。因此,将反实在论看作是一种形而上学就有误导性,在这种意义上观念论和小写开头的实在论是一种形而上学。相反,反实在论认为形而上学是不可能的,因为形而上学的任务就是去发现终极实在的本质。实在论仅仅在它是一种所有的形而上学共有的观点的意义上是一种形而上学。

在提供了对实在论以有力支持的"地理学"论证并说明了反实在论明显的"自我矛盾"本质之后,我认为我们会成为实在论者。

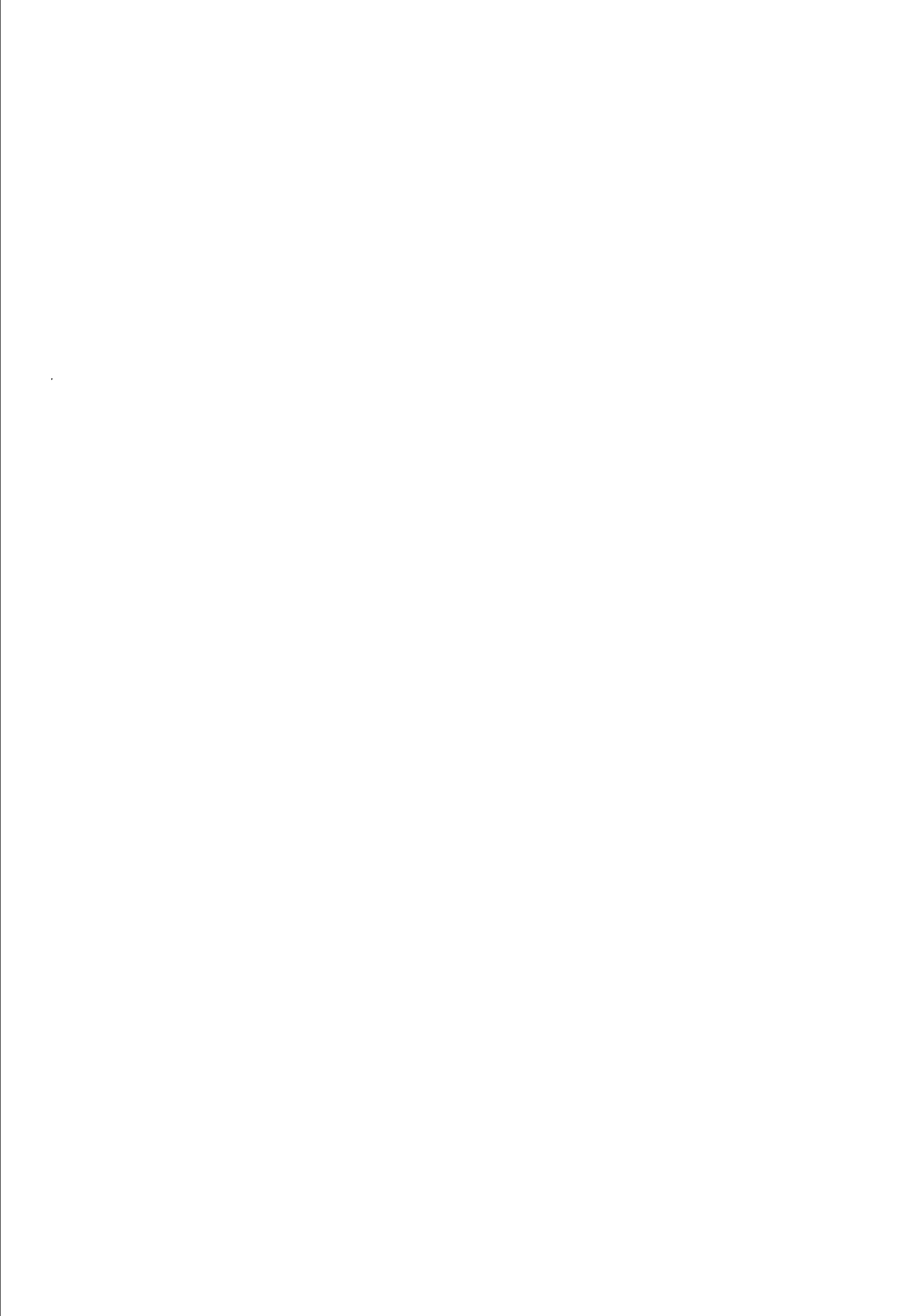
然而,在我们离开实在论和反实在论的讨论之前,我要让读者注意到对反实在论的最伟大的攻击——乔治·奥威尔的小说《1984》。任何对实在论和反实在论感兴趣的人都应当仔细阅读这本书。读者尤其要注意这本小说的高潮部分,实在论者温斯顿·史密斯和反实在论者奥勃良之间的争论。最后,只能向反实在论者提出一个问题:你的立场和奥勃良有什么不同? 85

这就完成了我们所许诺的四个重要问题的讨论,这四个问题是由这个问题引起的,即一般的西方形而上学的一个命题是否是对现象或实在的一个描述。如我们在早先所说明的,这个问题会引起其他的问题,这些问题在形而上学史上内容庞大。一些问题将在后面的章节中提出。例如,有一个被形而上学家们称为"时间中的持存",或是"对象在时间中的同一性"问题,这个问题是:同一个对象是否(一般的西方形而上学认为是可以的)能在两个不同的时间中存在。我们将结合对人的讨论来讨论这个问题,因为人在时间中的持存是我们最为关心的;出于我们对人的持存的关心,考察人类特殊情况的持存的任何理论的后果就是重要的,因此,我们将对持存的讨论推迟到第十一章。

进一步的阅读建议

很难找到适合于形而上学初学者的关于实在论和反实在论的争论的材料。几乎任何关于这个问题的著作要么极为技术化，要么极为晦涩(要么两者兼而有之)。两个令人愉快的例外是约翰·塞尔(Joho Searl)的《社会实在的构造》(*The Construction of Social Reality*)和托马斯·内格尔(Thomas Nagel)的《最后的话》(*The Last Word*)。在有所保留的程度上，我推荐另外的四本书。第一本是相当倾向于技术化的。剩下三本，尽管其中许多章节是足够清楚的，但作者所相信的内容相当不清楚。阿尔斯顿(Alston)的“是的，维吉尼亚，有一个实在的世界”(“Yes, Virginia, There Is a Real World”)是对实在论的捍卫。普特南的(Putnam)《理性、真理和历史》(*Reason, Truth and History*)(尤其是前三章)和《实在论的多重面孔》(*The Many Faces of Realism*)(尤见演讲Ⅰ和演讲Ⅱ)代表了反实在论的观点，与之相同的还有罗蒂(Rorty)的《哲学与自然之境》(*Philosophy and the Mirror of Nature*)。

第二部分 为什么世界如是



导　论

在第一部分中，我们讨论了有关世界的特征的各种论证和推测。但在根本上为什么有一个世界？或是为什么在根本上会有我们所论证和推测的那些特征，或是别的特征呢？为什么会有物存在而不是什么都没有呢？说这是一个不合理的问题似乎是不太合理的，因为如果无物存在的话，我们就不会在这里提出这个问题了。毕竟，从根本上说，同样的问题也可以针对天文学家提出，他们询问为什么太阳会有行星，或是针对生物学家提出，他们探究生命的起源，而他们每个人都会同意，行星的起源或是生命的起源这个问题是合理的问题。然而，并不能推论出这个问题——为什么有物存在而不是什么都没有？——是一个合理的问题，不可否认的是这个问题在某些方面和行星或生命的起源问题有着显著的不同。

那些探究为什么在根本上有物存在的哲学家面临着一个困难，而这个困难在天文学家和生物学家的探究中找不到对应的部分。在有行星之前，或在有生命之前，已经有许多事物了，解释行星或生命的起源就是解释那些已经存在的事物如何相互作用产生行星或产生生命。但是在有物之前——如果这里的"之前的"世界有意义的话——当然是一无所有的。"虚无"如何能成为解释的基础呢？如果无物存在，就不会有什么进行下去。如果没什么存在，就没有什么能够用来解释的特性——如围绕着太阳的"前行星的"星云的特性或是据称是生命发展的场所的"前生命汤"(pre-biotic soup)的特性。"虚无"不具有能相互作用或是表现出相反特性的部分。因此，"虚无"就不能相互作用或是表现出相反的特性。

实际上，"虚无"(nothing)根本就不是一个名词，尽管我们在

上面一段的最后几句话中在这个词上加了双引号，这似乎意谓着它是一个名词。将“虚无”这个词用双引号括起来使这个词看上去像是一个广大的虚空或是一个巨大的真空的别名。但是以这种方式看待“虚无”这个词会误解了它。说一无所有就是说没有**任何东西**，甚至也没有一个广大的虚空。如果有一个广大的虚空，虽然没有物质的对象——没有原子、基本粒子或是任何组成它们的东西，但是却有某物：那个广大的虚空。

88

如果认为虚空是某物、是一个事物似乎不合情理的话，想想我们用形容词“广大”来限定虚空这一事实。说什么是广大的也就是说它具有一个大小，而只有一个**事物**才会有大小——或是任何其他的特性、特征或特点。有人会说如果仅仅有一个广大的虚空的话则一无所有，人们当然能明白这是为什么。因此，人们也能明白为什么有人会说如果一间屋子里没有家具或别的大件的物体则这间屋子“什么也没有”(或是没有什么在这间屋子里)。当我们谈论屋子里有什么的时候，我们通常想到的是像家具这样的大件的、固态的物体。如果你说“噢，我要把所有这些东西搬进贾尼斯的旧卧室里。现在那里什么都没有。它是完全空的”，有人回应你说你是错的，因为那间屋子里有大量的空气、水气和无数的灰尘，你一定把这看作是一个拙劣的玩笑。然而，那个开玩笑者说的却是**真的**。同样的情况也能应用到虚空。如果我们说，“如果仅仅有一个广大的虚空，那么就一无所有”，我们的意思肯定是没有什么我们通常感兴趣的事物(由原子或基本粒子组成的事物)，而且说仍然有一个广大的虚空也会被看作是一个拙劣的玩笑。然而，仍然有一个广大的虚空会是**真的**，因为空间的广延仍然存在，如果真的是**虚无**的话，甚至也不会有空间的广延。

当“无物存在”(There is nothing)这几个词在严格意义上被对待，它的意思能被完全体会到的时候，“为什么在根本上有什么东西?”这个问题是多么奇怪、多么困难就变得明确了。“为什么地球上有生命?”这个问题也是困难的，但很容易以通常的方式看出什么东西能够算作是对它的回答。可能有人会显明没有生命

但有大量非生命的事物状态如何发展成既有非生命的又有生命的事物状态，由此来回答上面的问题。那个回答这个问题的人会显明非生命的事物如何相互作用、聚集、组合而产生了生命。但没有人会显明没有任何事物的状态如何发展出事物存在的状态。没有人会显明不存在的事物如何相互作用、聚集、组合而产生了存在的事物。承担这样的解释也就是要承担无意义，因为正如“虚无”不是一个事物的名字一样，“非存在的事物”也不是一种事物的名称。像“龙”、“麒麟”这样的名称不是非存在的事物的名称。更确切地说，它们不是任何类别的事物的名称，因为没有龙或麒麟供它们来命名。

我们问题的奇怪之处——如果不是它的困难之处的话——肯定解释了为什么它仅仅对哲学家出现。人们会期望世界上的宗教会提供为什么有物存在而非一无所有的种种解释。但实际上，仅仅在哲学反思的推动下，宗教才对为什么有物存在而非一无所有这个问题提供了或深刻、或粗陋、或合理、或荒谬的解释。的确，许多宗教的追随者讲述了一些故事，我们的文化将这些故事描述为“创世神话”；人们常常说这些故事是**解释**事物的起源的原始尝试。我怀疑这些故事是否真的是解释事物起源的尝试，但我并不打算深究这个问题。我想说的是这些故事甚至没有一个是假装要回答这个问题，即究竟为什么有物存在？当我们将在心中带着这个问题开始阅读这些故事的时候，这一点立刻就变得明确了。下面的故事是许多“创世神话”中的一个典型，尽管是我编造的。

89

> 曾经，除了一大泥海外一无所有。神翁维特(Unwit)像一个气泡从这泥海中升起。当他到达海面时，他从嘴里生出了神乌姆(Um)，从鼻孔里生出了女神乌斯可(Usk)。乌姆和乌斯可跪倒在他们的父亲面前，吞食他的血肉，但是他的骨头他们吃不掉。于是乌姆和乌斯可交合，她给他生下七个男神和七个女神，乌姆和乌斯可命令他们为他俩建造一座大宫殿。但是这些男神和女神厌倦了这个任务，他们乞求乌姆

和乌斯可为他们制造奴仆,帮他们服劳役。乌姆和乌斯可怜惜他们的孩子,用他们的父亲翁维特的骨头造了埃阿(Ea),第一个男人,和伊娃(Iwa),第一个女人。

我们注意到这个故事对于泥海来自于哪里,它存在了多久,在它的边界外有什么东西,为什么会有一个神像气泡一样从泥海中升起,或是为什么神会有一个鼻孔只字未提。这个故事并不是从虚无开始的。它甚至不是从一个广大的虚空开始的。当帷幕升起的时候,舞台上已经有些东西了。有人会反对说这个怪诞的神话是对原始的创世故事的模仿。但是如果我们考察"纯粹的"或"更为成熟的"传统的创世故事,我们仍然会发现当帷幕升起的时候舞台已经被占据了:

神塔加罗阿(Tagaloa)住在遥远的空间中。他创造了万物。他是孤独的,没有天,没有地。他独自在空间中漫游。[1]

起初,上帝创造了天和地。地是没有形式的,空旷的;黑暗笼罩在深渊的表面。上帝的灵在水面移动。上帝说,要有光,于是就有了光。[2]

在那个萨摩亚人的故事中,神塔加罗阿就站在原初的舞台上。由于塔加罗阿能够移动,似乎也有大量的空间。在那个希伯来人的故事中,当帷幕拉起的时候至少上帝站在舞台上了。如果在注释中提到的另一种翻译是正确的,"天"和一个无形式的、空洞的、水质的"地"也在场。因此,清楚的是如果所有的宗教创世故事都像这样的话,没有哪个故事提出了究竟为什么有物存在这个问题。这并不意谓着所有宗教对于为什么有物存在而非一无所有这个问题没有任何言说,因为一些宗教对于这个问题所说的和创世故事没有关系或是超出了创世故事讲述的内容。在某种意义上——但仅仅在某种意义上——情况是这样。情况是这样,因为许多宗教和哲学思辨共存,这些宗教吸取了由哲学思辨所产生的

一些思想方式。

例如，在基督教的欧洲，哲学和基督宗教有着紧密的关系，这种关系从基督教创立不久直至18世纪一直以一种形式或另一种形式延续着。许多属于这个传统的一支或另一支的基督教哲学家意识到了"究竟为什么有物存在"这个问题，并尝试从基督教的角度回答这个问题。或者更为准确地说是这些哲学家对这个问题的回答融入了许多基督教的因素，尽管他们不是单纯地为基督教所制约。[3]而且，这些哲学家的研究是哲学研究，很大一部分源自于哲学动机：对这个问题的讨论可以属于基督教哲学，但它肯定属于基督教**哲学**而不是基督教的任何其他部分。 90

从犹太哲学和穆斯林哲学中也能得出同样的观点。基督教哲学、犹太教哲学和穆斯林哲学所吸取的哲学传统起源于希腊，希腊哲学先于基督教和伊斯兰教。如果这些根源不先于犹太教，它们肯定先于犹太人对思辩哲学问题的关切。考察所有这些根源将超出本书的任务范围。我将讨论两个形而上学论证，它们是起源于古希腊并为三种中东或"阿拉伯"宗教所专有的产物。这两个论证在任何对这个问题(为什么有一个世界?)的研究中都具有核心的重要性。它们对研究这个问题具有核心重要性是因为它们激发了"必然存在"的概念。我们将看到，任何对于为什么有一个世界这个问题的回答在某种意义上一定会牵扯到这个观念。

注释：

1. 来自于一个萨摩亚人的创世故事。转引自罗伯特·沙皮罗的《起源：创造地球生命的的怀疑论者指南》(Robert Shapiro, *Origins: A Skeptic's Guide to the Creation of Life on Earth*. New York: Simon& Schuster, 1986. p. 36.)
2. 《创世记》1章1—4节。根据有些学者的观点，这段开头的文字也能翻译如下："上帝一开始创造了天和地，地是没有形式的、虚空的。"
3. 例如，见G. H. 莱布尼茨的论文《自然与恩宠的原则》(G. W. Leibniz, *Principles of Nature and Grace*)(出版于1714年；有许多版本和翻译)，尤其见第7节。

第六章　必然的存在物:本体论证明

在11世纪晚期,有一位叫做安瑟伦的神学家(后来成为坎特伯雷的大主教)著有《宣讲》(*Proslogion*)一书,其中的大部分用来阐释上帝存在的一种论证。这个论证有趣的一点是它声称证明了上帝不可能不存在,因为任何上帝不存在的主张都肯定是自相矛盾的。这实际上是一个非常强的主张。为了看出这个主张有多么强,让我们假想有一个无神论者叫阿瑟尔莱德(Athelred),他乐于向所有人宣扬没有上帝。如果安瑟伦是正确的,那么每次阿瑟尔莱德宣扬他的主张的时候,他都是自相矛盾的;他的自相矛盾是如此强烈,就像他说,"没有上帝……并且有一个上帝"或是"我的房子是四边形它有六个边一样"。当然,安瑟伦并不认为宣称没有上帝的自相矛盾和上面这两个命题的自相矛盾同样显眼。如果这个矛盾是容易察觉的话,就无需论证以表明这种矛盾了。但是他认为这个矛盾和上面两个命题在同样强的意义上是一种矛盾。

显而易见,如果安瑟伦的论证是正确的,那么这个论证就会是对究竟为什么有物存在这个问题的一个回答。因为如果没有上帝这一观点是自相矛盾的,它就不能是真的。如果根本就无物存在,这个观点就会是真的。如果安瑟伦的论证表明了必须有一个上帝,那么这也就表明了不能什么都没有。当然,它并没有表明有一个如我们所观察到的环绕在我们周围的物理的宇宙,因此它并没有回答为什么会有一个宇宙。但是"究竟为什么有物存在?"和"为什么会有一个物理的宇宙?"这两个问题并不相同。而且,安瑟伦的论证的结论和后一个问题并不是没有关系的,因为,

如果有一个上帝的话,这个上帝无疑会对有一个物理宇宙这个事实大有作为。

安瑟伦的论证在当时几乎立即遭到了一位本尼迪克会修士高尼罗(Gaunilo)的攻击,从那时开始它一直受到神学家们和哲学家们的各种攻击。大约在安瑟伦 200 年后的 13 世纪晚期,圣托马斯·阿奎那宣布这个论证无效,几乎所有的人都追随阿奎那宣称这个论证无效。实际上,神学家们和哲学家们不仅认为这个论证无效,而且认为这个论证是明显地、可耻地、难堪地无效。这一判断被 19 世纪德国哲学家阿瑟尔·叔本华恰当地加以总结,他称这个论证是"一个诱人的玩笑"。

92

这个声名狼藉的论证是什么呢?实际上,如果我们考察 5 个世纪后由勒内·笛卡尔所设计的一个论证而不是安瑟伦的论证,我们的任务就会简单得多。笛卡尔的论证(它较之安瑟伦的论证更容易理解和表述)和安瑟伦的论证通常被归于同一论证的不同"版本":两个论证通常都被描述为"本体论证明"[1]的一个版本。

笛卡尔的论证如下:

如果我们考察我们自身,我们发现我们拥有无上完美的存在物的概念。笛卡尔将无上完美的存在物的概念——以下我们简称为完美的存在物——等同于上帝的概念,因此可以将他的论证看作是上帝存在的证明。但因为上帝的存在不是我们主要关心的——我们主要关心的问题是为什么在根本上会有物存在——让我们忽略笛卡尔论证的这个方面。我们避免用"上帝"这个词也不关心完美存在物的概念是否和我们习惯用"上帝"这个词所联想到的概念是相同的。这就是说,我们发现了一个在各个方面都是完美的存在物的概念,或者说,这个存在物拥有所有的完美。但存在本身是完美的,因为一个事物存在比它不存在要更好。一个完美的存在物就必须存在(exist),因为如果它不存在的话,它就不完美了。存在是完美存在物的概念的一部分;任何人否定了完美的存在物具有存在的特性就会像否定三角形具有三条边的

特性一样。正如三条边是三角形的概念的一部分——心灵感知不到三条边也就感知不到三角形——存在是完美存在物概念的一部分:心灵感知不到存在也就感知不到完美。

如果笛卡尔的这个论证是正确地话,它向我们提供了为什么在根本上有物存在这个问题的答案。如果笛卡尔是正确的,则不可能没有完美的存在物,正如三角形不可能没有三条边一样。如果没有完美的存在物是不可能的,就不可能根本无物存在,因为完美存在物的存在是某物的存在。

被归于本体论证明的错误多种多样。例如,有人会问为什么存在(existence)要被看作是一种"完美"。对于存在充满了如此多的好奇!人们想知道为什么。毕竟,有许多人认为他们能通过自杀——就是说,通过选择非存在——改善他们的命运。但现在,或者说直到最近,人们普遍承认,本体论证明的一个错误是如此严重以至对这个论证的批评只要提到这一点就足矣。这个错误,或是所谓的错误通过伊曼努尔·康德的表述而变得众所周知。康德对这个论证的主要错误的诊断可以被表述如下:

93

无论一个完美会是别的什么东西,任何完美必须是事物的一个特性、或是特征、特点。但存在不是事物的一个特性。"存在"不是(例如)泰姬陵的诸多特性中的一条,不是像"白色的"、"因美丽而著名","位于阿吉拉城"这样的特性中的一条。当我们指明某些特性并说具有这些特性的事物实存时,我们所说的是具有这些特性的事物。例如,下面是公认的诗人荷马所具有的特性,如果他存在的话:他是一个盲人,男性,公元前8世纪的伊奥尼亚诗人,他所著的史诗是《伊利亚特》和《奥德赛》。将这些特性称为H。现在假设两位古典学者,一位认为荷马确实存在,另一位认为荷马不过是传说中的人物(据称是他的作品的那两部史诗是在漫长岁月中许多匿名诗人的作品集合而成的)。按照下面的方式来描述两位学者之间的差别是错误的、实际上也是荒谬的,一位

学者认为某人具有 H 的一系列特性，除此之外还具有特性“存在”，而另一位学者同意有某个人具有 H 的一系列特性，但是他认为这个人缺乏特性“存在”。情况并非如此，而是一位学者认为有人具有全部(或至少是大部分)H 的一系列特性，而另一位学者认为没有人具备所有(或者甚至是一部分)这些特性。这说明了存在不是一个特性的意义。[2]但是如果存在不是一个特性的话，它就不是一个概念的成分。一个概念就是一系列的特性，一个事物具有这些特性就属于这个概念。例如，狗的概念就被看作狗的事物所具有的一系列特性。(在前面的几句话中所列举的一系列特性可以算作是“诗人荷马”这个描述的概念。)笛卡尔所做的是将存在看成是概念的一个成分。然而，如果有人这么做，他就向各种各样的荒谬敞开了大门。这里有一个这种荒谬的例子。将一座完全由金子组成的存在的山定义为“埃格山”(egmount)：要成为埃格山，一个事物必须(a)是一座山，(b)完全由金子组成，(c)存在。显然，埃格山存在是埃格山这个概念的一部分；如按照那种说法，它就是如此。但是，每个人都知道，没有埃格山。本体论证明和这个伪装的(薄弱的)形式同样荒谬。

尽管对本体论证明的这个驳斥两百年来是一个“标准”，但它不能被看作是令人满意的。[3]问题更多不是康德说了什么肯定是错误的观点。困难如下。构造一个和笛卡尔的论证极为相似的论证——出于和笛卡尔的论证同样的理由这个论证明显是无效的——而并不将存在看作是一种特性是可能的。指出这两个论证所共有的一个相当明显的缺陷是可能的。显然，当我们这么做的时候，这个共有的缺陷是笛卡尔论证中的真正和根本性的错误，康德对这个论证的驳斥只是指出了这个论证的一个表面上的错误。

让我们来看**必然存在**(*necessary existence*)的概念。如果一个事物无论怎样都存在，如果它在任何可能的条件下都存在，那个事物具有必然的存在。一个同等的定义如下：如果一个事物的 94

不存在是不可能的话，那个事物具有必然的存在。我们说“不可能”的意思是**绝对地**不可能：如果 x 是一个必然的存在，那么 x 的非存在就像圆的方或一个液体的酒瓶一样是不可能的。（我想没有人会说正常室内温度下玻璃是液体）显然你和我并不具有必然的存在：如果我们的父母从没有碰过面，我们就绝不会存在，这肯定是一个“可能的条件”。而且，这也同样能用于尤里乌斯·凯撒和泰姬陵。就后者而论，如果莫卧儿皇帝最爱的那位妻子没有那么年轻就死掉的话，泰姬陵就不会存在。即使就一个对象（用日常的标准来看，它们是存在的）来说，比如说，珠穆朗玛峰，也缺少必然的存在：如果印度次大陆没有挤压亚洲板块，珠穆朗玛峰就不会存在。如果在前恒星星云的某个随机的密度分配不能导致氢原子的一个个别的聚合的万有引力进入一个辐射体中，太阳就不会存在。就我们所知道的全部知识而论，甚至连物理宇宙也可能不会存在，要么是因为 100 亿或 150 亿年前引起宇宙存在的什么东西根本没能产生出宇宙，要么是因为这个原因产生了另一个宇宙。

这些反思清楚地表明了正是在单纯的存在不是一个特性（如果康德是正确的）的意义上，必然存在是一种特性。的确，它不会是一个**可能的**特性。或许，它是一个**像既是圆又是方或是一个液体的酒杯或是一个大于所有质数的质数**这样的特性，一个没有什么东西会具有的特性。（肯定难以想像一个必然存在事物的无矛盾的例子。）当前的一个重要目的是指出必然存在不能被说成根本不是（无论如何都不是）一个特性，因为康德所援引的例证表明了存在不是一个特性。似乎清楚的是无论只具有单纯存在的情况会是什么样子，必然存在**可以**是这个概念的一部分。实际上，许多哲学家和神学家认为必然存在是上帝概念的一部分——其他的哲学家和神学家否认必然存在是上帝概念的一部分。让我们来看类似于笛卡尔的本体论证明的一个论证，其中“必然存在”被替代为“存在”。那个论证如下：

- 一个完美的存在物具有所有的完美。
  (A perfect being has all perfections.)
- 必然的存在是一个完美。
  (Necessary existence is a perfection.)
  因此，一个完美的存在物具有必然存在。
  (*Hence*, A perfect being has necessary existence)

- 任何具有必然存在的东西都具有存在。
  (Whatever has necessary existence has existence.)
  因此，一个完美的存在物具有存在。
  (*Hence*, A perfect being has existence.)
- 任何具有存在的东西存在。
  (Whatever has existence exists.)
  因此，一个完美的存在物存在。
  (*Hence*, A perfect being exists.)

有趣的是注意到，至少从一个角度看这个论证比笛卡尔实际的论证显得更有道理。我们在上面看到为什么有人假设存在是完美的并不清楚。但这似乎不是关于必然存在的问题。一个缺乏必然存在的存在物（像你、我、凯撒、泰姬陵、太阳，甚至物理宇宙）通常会将它自身的存在依赖于先前的其他存在物的作用，很可能这些作用涉及大量单纯**偶然**(chance)的因素。但是一个必然存在的存在物并不是依赖于偶然的机会，因为存在是绝对不可避免的。因此，必然存在是一项令人印象最为深刻的成就——几乎不能将同样的说法应用于存在：最低等的虫子与最为短暂的次核共振也**存在**——任何必然存在的事物是一个最为令人印象深刻的存在。出于这个理由，许多哲学家和神学家想要将必然的存在归于上帝的属性。因此会非常合理地认为必然存在会是任何“完美”的清单中的一个条目。

95

如果是这样，笛卡尔论证的这个新版本显然是无效的，它看

上去好像因为和原始版本同样的理由是无效的。回忆埃格山(egmount)的例子。我们能轻易构造一个针对修正了的论证的类似的例子。让我们将“内格山”(negmount)定义为一座**必然**存在的金山。如果这个论证的修正版本是有效的,那么下面的论证也是有效的(或是似乎也是有效的)。让我们将出现在这个定义中的三个特性(必然的存在、用金子做成、是一座山)称为“内格山的特性”。我们现在可以论证。

- 一座内格山具有所有内格山的特性。
  A negmount has all negmontanic properties.
- 必然存在是内格山的一个特性。
  Necessary existence is a negmontanic property.
  因此,一座内格山具有必然存在。
  Hence, a negmount has necessary existence.
- 任何具有必然存在的东西都具有存在。
  Whatever has necessary existence has existence.
  因此,一座内格山具有存在。
  Hence, a negmount has existence.
- 任何具有存在的东西存在。
  Whatever has existence exists.
  因此,一座内格山存在。
  Hence, a negmount exists.

但这个论证的结论明显是错误的。没有内格山。实际上,能够合理地论证这个结论不仅是错误的而且它**不可能**是真的。无论一座山是由什么组成的,它是一个物理对象,难以看出一个物理对象如何会是必然存在。尽管必然存在对某种事物是可能的,一个物理对象是由部分组成的,如果这些部分没有结合在一起,它就不会存在。但对这个细微之处无需论证。我们不可避免会得出同样的结论。让我们将一个必然存在的圆的方称为“方圆”

(nousquare)。如果上面的论证是有效的,一个完全对应的论证能证明必然存在的圆的方的存在——因此证明了一个圆的方。

显然,上面的论证是无效的。但它的逻辑缺陷在哪里呢?不是在康德说笛卡尔论证中存在这个缺陷的地方,因为这个论证并没有假定存在能算作概念的一部分,康德提不出理由来认为必然存在不能算作概念的一部分。(内格山的概念对我来说似乎是一个概念的相当完美的例子,尽管它不是一个非常有用的概念。)内格山的论证中的错误是非常简单的:它的第一个前提——'一座内格山具有所有内格山的特征'——是有歧义的。就是说,它能具有下面两种含义: 96

- **任何是一座内格山的东西具有所有内格山的属性。**
  Anything that is a negmount has all the negmontanic properties.
- **有一座具有所有内格山的属性的内格山。**
  There is a negmount that has all the negmontanic properties.

(无论是否有一座内格山,前一个命题都为真。它只是说一个事物不能算作内格山,除非它具有所有内格山的属性。当然,后一个命题不能是真的,除非有那么一座内格山。)这种歧义源自于不定冠词的两种相当不同的功能。说"一位公务员要发誓遵守法律"就是说是公务员的什么人要遵守法律,这个断言在原则上会是真的,尽管可能没有什么公务员。说"今天高等法院传讯了一位公务员"就是说有那么一位公务员,他今天被高等法院传讯了。笛卡尔的原始论证是用拉丁文写成的,没有词对应于"一个"(a 或 an)。但在他使用的拉丁语句子中也有相应的歧义。

因为内格山论证的第一个前提是有歧义的,"它"根本不是一个真正的论证,而是两个论证的混杂。当我们搞清了这种混杂之后,我们发现其中一个论证以任何是内格山的事物具有内格山的

特性这个前提为开始，进而得出结论：是内格山的任何事物存在；另一个论证以有一座具有所有内格山特性的内格山这个前提为开始，进而得出结论：有一个存在的内格山。这两个论证都不能说服人有一座内格山。

对于第一个论证，它的前提显然是真的，但是它的结论——是内格山的任何事物存在——是真的，无论内格山是否存在(正如"任何是独角兽的东西只有一只角"是真的，无论是否有独角兽一样)。至于第二个论证，它的结论显然暗示了有一座内格山(一个实存的内格山，如果要对有一座内格山再说些什么的话)，但是这个结论是从前提——有一座具有所有内格山特性的内格山——推论出来的，一个人能从有一座内格山的前提推出有一座内格山的结论没有什么新鲜的。原始的内格山论证的似乎合理之处就来源于此，因为这两个论证在一起进行，看上去我们拥有第二个论证的印象深刻的结论和第一个论证的无误的前提。

所有这些稍加调整就能应用于笛卡尔的本体论证明和他的论证的修正版本(这个版本诉诸必然存在的观念而不是简单的存在)。让我们来看修正版本的情况。当这个论证的第一个前提被恰当地消除了歧义时，我们有两个论证：

- 任何是一个完美的存在物的事物具有所有的完美。
  (Anything that is a perfect being has all perfections)
- 必然存在是一个完美。
  (Necessary existence is a perfection)
  因此，任何是一个完美存在物的事物具有必然存在。
  (*Hence*, Anything that is a perfect being has necessary existence.)

97

- 任何具有必然存在的东西具有存在。
  (Whatever has necessary existence has existence.)
  因此，是一个完美存在物的任何事物具有存在。
  (*Hence*, Anything that is a perfect being has existence.)

- 任何具有存在的东西存在。
  (Whatever has existence exists.)
  因此，是完美存在物的任何事物存在。
  (*Hence*, Anything that is a perfect being exists.)

- 有一个具有所有完美的完美的存在物。
  (There is a perfect being that has all perfections.)
- 必然存在是一个完美。
  (Necessary existence is a perfection.)
  因此，有一个具有必然存在的完美的存在物。
  (*Hence*, There is a perfect being that has necessary existence.)
- 任何具有必然存在的东西具有存在。
  (Whatever has necessary existence has existence.)
  因此，有一个具有存在的完美的存在物。
  (*Hence*, There is a perfect being that has existence.)
- 任何具有存在的东西存在。
  (Whatever has existence exists.)
  因此，有一个完美的存在物存在。
  (*Hence*, There is a perfect being that exists.)

第一个论证从一个显而易见的前提推出一个微不足道的结论。第二个论证的结论并不是微不足道的，但这个结论在本质上是它的第一个前提。那些承认第二个论证的第一个前提的人几乎无需其他的前提了；他们能做出这么一个简单的论证：

- 有一个具有所有完美的完美的存在物。
  (There is a perfect being that has all perfections.)
  因此，有一个完美的存在物。
  (*Hence*, There is a perfect beings.)

但这个论证没有什么说服力。

显然，我们在笛卡尔论证的修正版本中所发现的歧义在原始版本中也出现了。原始版本的说服力只是由于它将两个论证混杂在一起；其中一个具有明显为真的前提，另一个具有一个有趣的结论。

因此笛卡尔对完美存在物的不可能不存在的证明是失败的，它无助于我们探究为什么竟然有物存在。（无需深究细节，我相信圣安瑟伦的早先论证也是失败的。）然而，这并不意味着本体论论证和我们的研究没有关系，因为还会有本体论证明的其他版本，那些版本没有笛卡尔论证中的歧义性的错误。最近模态哲学（必然性和偶然性的哲学）的研究者似乎提出一种“新的”本体论证明，这个论证并没有受损于隐藏的歧义性或是其他的逻辑错误。

这个论证通常被称为模态本体论证明，它最好用“可能世界”来说明。这一概念可以解释如下。我们说过“世界”是所有事物的总体。但显而易见，世界会不同于它所是的方式——实际上它一直是不同的。会有更少的猫、更多的狗。会根本就没有猫或根本就没有狗（比如说，进化的过程有了稍许的变化）。拿破仑会输掉奥斯特里兹战役而赢得滑铁卢战役。如我们在对必然存在的讨论中所看到的，太阳——甚至是物理宇宙——会根本不存在。事物所可能具有的不同方式会无穷无尽，没有什么明确的界限。我们所说的可能世界，指的仅仅是对世界所可能是的一种方式的一个完全描述，这个描述如此精细和明确以至它确定了每一个细节，无论多么微小。[4]如果我们认为现有的和可能的一切事物服从于时间之流——几乎可以肯定这不是一个明智的假设——我们可以说一个可能世界是世界会有的（或曾会有的）完全的历史和未来（history-and-future），它覆盖了每一个细节。

98

为了充分利用可能世界的概念，我们需要一个在给定的可能世界中的**真理**的概念和一个在给定的可能世界中的**存在**的概念。在利用这些观念的各种技术性的解释的同时，我们满足于这些观

念的一个直观的、印象的解释。举几个例子就能说明问题。如果在一个给定的世界 x 中没有狗(如果在 x 中是这样划分事物的:没有狗),那么在 x 中狗不存在,在 x 中没有狗是真的,那个没有狗的命题(断言、陈述、观点)在 x 中是真的。如果在一个给定的可能世界 y 中,拿破仑赢得了滑铁卢战役,那么拿破仑赢得了滑铁卢战役在 y 中是真的,命题拿破仑赢得了滑铁卢战役在 y 中是真的。当然,在 y 中拿破仑必须存在,因为一个不存在的人不可能赢得一场战役。但也有拿破仑从未诞生过的可能世界,在那些可能世界中拿破仑不存在。

一旦我们有了在可能世界中为真的命题的观念,我们就能说什么对一个命题**可能为真**和对一个命题**必然为真**。如果一个命题在**至少一个**可能世界中为真,那么这个命题可能为真;如果一个命题在**所有**可能世界中为真,那么这个命题必然为真。

确定世界实际上所是的可能世界被称为**现实世界**(*the actual world*)。一个更为规范的定义如下:一个可能世界 w 是现实世界,只有在这种情况下,即某件事物在 w 中是真的,当且仅当它——没有限定——是真的。[5]重要的不是混同现实世界和世界(the World)。现实世界只是一种说明,对事物所是的方式的描述。属于一个故事、剧本和计算机程序的只是一个抽象的实在。然而世界(the World)不是事物所是的方式的描述:即世界就是事物本身。如果说它是一个个体事物的话,它却将你、我,还有其他所有个体事物作为部分。如果说它不是一个个体事物而只是一个单纯的集合的话,它也至少是所有个体事物的集合。正如地球的特征使一些地图是精确的而另一些地图是不精确的一样,正是世界(the World)使一个可能世界成为现实世界。正是世界的特征使在事物所能是的所有方式中的一种转化成为"事物所**是**的方式"。

用可能世界的概念表明"模态本体论证明"并不是必需的,但它是可取的,因为用来构成模态证明的英语语法结构是许多歧义的根源,这种歧义性会使逻辑上无效的论证看上去好像是有效

的。[6]避免这种歧义性的最简洁也是最便利的方式是从可能世界的角度来讨论模态的论证。

为了陈述模态本体论证明，我们需要两个概念：一个是必然存在的概念，一个是在本质上具有某种特性（特征、属性、特点）的事物的概念。

我们在对笛卡尔的本体论证明的讨论中已经遇到了必然存在的观念。一个必然的存在只是拥有必然存在的存在。我们用可能世界的概念可以非常简单地定义这个概念：一个必然的存在是一个在所有可能世界（必然存在是存在于所有可能世界中的特性）中都存在的存在。不是必然的存在被称为**偶然**（*contingent*）。这就是说，一个偶然的存在只在某些可能世界中但不是在所有可能世界中存在。无疑，你、我，还有我们所经验到的一切对象都是偶然的存在。例如，你在你从未感知到的任何可能世界中不存在（这种事肯定是可能的）。

99

一个在本质上具有特性的概念如下：在这种情况下一件事物在本质上具有一个特性，特性是事物的本质的一部分，和事物的存在如此不可分地交织在一起以至如果这个事物没有这个特性的话它就不能存在。我们可以从可能世界的角度对这个概念作如下解释：一个事物 x 在本质上具有一个给定的特性，x 在所有 x 存在的可能世界中具有这个特性。要强调的是这是一个定义而不是一个方法。它告诉了我们在本质上具有一个概念是什么，但它没有告诉我们规定一个事物是否实际上具有这个特征的方法。

例如，来看你和人性或人类。显然，你具有这个特性——你**是**人——，但是你**本质上**具有它吗？作为人是如此"不可分地和你的存在交织在一起"以至没有了人的属性你就不能存在吗？你是一个在每种可能世界中都那样存在的人吗？这是一个形而上学问题，一个非常有争议的形而上学问题。哲学家们在如何回答这个问题上意见不一，因为他们对你**是**什么看法不一致，他们也对你**可能会是**什么有不同的看法。但对于我们当前的目的来说，没有必要找出一个在本质上具有一个特性的例子。（如果真有

“本质的特性”的没有争议的例子，那是一件幸运的事）；我们理解了在本质上具有一个特性是什么意思就足够了。有时在讨论一个事物具有一个特性时，用一个相对于“本质的”词。如果一个事物具有一个特性，但不是在本质上具有，我们说它**偶然地**（accidentally）具有这个特性。

本体论证明是，或者宣称是对一个完美存在物的存在的证明。什么是完美的存在物？笛卡尔告诉我们，一个完美存在物是一个具有所有完美的存在物。但是现在让我们提出一个在这一规定中并没有回答的问题。当我们说一个完美的存在物具有所有的完美的时候，我们的意思是一个完美的存在物在本质上拥有所有的完美吗？它是不是偶然地拥有一些或所有的完美？为了更清楚地看出这个问题的要害所在，让我们来看一种特殊的完美。我们不能肯定哪种特性是完美，但我们有理由假设智慧是一种完美。然而，如果它不是完美的话，我们的论证也不会有什么不同，我们的论证——如我们将看到的，有一个例外——并不假设哪种特性是完美。我们选择智慧仅仅是用它来作为完美的一个合理的例子。

让我们来看两种（同等的）智慧生物，一种在本质上具有智慧，另一种仅仅是偶然地具有智慧。这意味着其中一种生物无论任何情况都是智慧的（只要它们在根本上存在），而另一种会成为不智慧的。前一种生物的本质和不智慧是不相容的，后一种生物的本质既可以和智慧相容又可以和不智慧相容。尽管前者是智慧的是一个必然，假定它存在的话，而后者是智慧的（形而上学地说）是一个**偶然**。也就是说，后者的智慧是那种生物恰好存在的环境的赐予，如果在其他的环境中，那种生物就不会得到这种赐予了，那种生物有可能处于那种环境中。（这肯定是我们大多数人看待人类智慧的方式。如果爱丽丝是聪明的，大家都会同意，我们并不假设她的智慧来自于无可争辩的事实，如果她是在愚笨的人群人中长大的或是在贫苦的环境中长大也仍然是聪明的。我们很可能会同意如果她在小时候受过脑部的创伤而造成了严 100

重的思维能力残缺，她就不会是聪明的。）

现在——为了说明智慧是一种完美——我们的两种存在物中的哪一个是正式的"完美存在物"的更好的候选者呢？这个例子似乎对这一观点提供了相当强的支持，即在本质上具有一种完美比起只是偶然地具有同样的完美使一种存在更为接近"完美"的地位。因此，让我们说一个完美的*存在物*是一个拥有所有完美的存在物，而且它是在本质上拥有这些完美而不只是偶然地拥有——是将完美作为自身的本质，而不是只作为环境的赐予。

什么特性是完美呢？如我所说，我们只是做出假设。我们将假设**必然存在**是一种完美。这似乎并不是一个毫无道理的假设。如我们讨论笛卡尔的本体论证明时所说的，如果一个存在物必然地存在，它的存在并不取决于机会，因为它的存在是绝对不可避免的。对于一个正式的"完美存在物"来说，"只是碰巧存在"不就是一种贬低吗？因此，我们难道不必将必然存在看作是一种完美吗？

必然存在是一种完美是模态本体论证明的一个前提。这个论证有另一个且仅有另一个前提：一个完美的存在物是可能的，或者说，一个完美的存在不是**不可能的**。这样的一个前提一定在某种意义上为任何事物的存在所要求，因为一个不可能的存在——一个圆的方，或是一个液体的酒杯——根据定义就是不能存在的。那么一个模态本体论证明就是：

- 一个完美的存在物（也就是说，一个本质上具有所有完美的存在物）不是不可能的。

  A perfect being (that is, a being that possesses all perfections essentially), is not impossible.
- 必然存在是一种完美。[7]

  Necessary existence is a perfection.

  因此，一个完美的存在物存在。

  Hence, a perfect being exists.

我们的第一个任务是表明这个论证在逻辑上是有效的，就是说，如果它的两个前提被接受了的话，它的结论（一个完美的存在物存在）能合乎逻辑地被推出。我们的下一个任务将察看第一个前提（一个完美的存在不是不可能的）是否**应该**被承认，因为我们对必然存在是不是一个完美已经说得很多了。

我们来证明这个论证是有效的。用图表来展示模态本体论证明后面的论证是最简易的方式。让我们假设（为了使论证便于处理，我们的论证并不取决于有多少个可能世界）有四个可能世界，我们将它们称为一（One）、二（Two）、三（Three）、四（Four）。让我们用一个圆圈代表一个可能世界。在一个给定的可能世界中，存在着具有一个给定的特性的某物。这个命题可以这样表示，用一个圆圈代表可能世界，用一个圆圈中的符号代表那种特性。例如，如果“W”代表智慧的话，那么下面这个图形　101

四 (W) <

代表了在可能世界四中存在着某些智慧的东西。让我们将一个给定的可能世界是现实的这一命题表示为将符号“＜”放在代表可能世界的圆圈右边。（我们称这个符号为“现实性指示符”，因为把它看作是一个可以移动的“指示符”会是非常有用的。）因此，图形

二 ○ <

代表了可能世界二是现实的世界，而图形

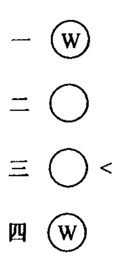
一 (W) <

代表了可能世界一是现实的，并且包含着某些智慧的东西。通过一个**世界图表**（*world-diagram*）我们认为一个图表要满足两个条件：第一，那个图表必须有一个代表每个可能世界的被标识了的圆圈，第二，这个图式必须有现实性指示符（符号“＜”），放在一个圆圈的正右边。（第二个条件对应于只有一个可能世界是现实的

这个事实。)

除去这两个“必需的”特征之外,一个世界图表也会有下面的“任选”特征:它可以包含一些代表特性的符号,这些符号被放入其中的一些圆圈或所有的圆圈中。如果在世界图表中出现了代表某种特性的符号,那么在一个圆圈中没有这个符号就代表在这个世界中没有那种特性。

下面的图表满足了一个世界图表的规定条件,因此是一个世界图表:



我们可以从一个世界图表中看出有那些可能世界以及它们中的哪一个是现实世界;它也能告诉我们在各种可能世界中是否有具备某种特性的可能世界。上面的图表表示有四个可能世界,即一、二、三、四,而其中三是现实的世界,在世界一和世界四中有某些东西是智慧的,在世界二和世界三中没有什么是智慧的。

102

当(且仅仅当)一个世界图表中所表示的每个断言在一个给定的可能世界中为真,则这个世界图表在那个可能世界中是“正确的”。如果在世界三中恰恰存在上面图表中所表示的四个可能世界,可能世界三是一个现实的世界,在世界一和世界四中某物是智慧的,在世界二和世界三中没有什么是智慧的,那么上面的图表在可能世界三中就是正确的。

现在让我们来看世界图表如何帮助我们解决模态本体论证明的结论是否能从它的两个前提中推出的问题。让我们假设模态本体论证明的两个前提都是真的,来看我们是否能从这个假设中推演出它的结论。第一个前提告诉我们一个完美的存在物,一

个在本质上具有所有完美的存在物是可能的。这就是说：至少有一个可能世界存在一种存在物，它在本质上具有所有的完美。让我们武断地假设这样一种存在物存在于可能世界二中——二是一个可能世界，或是可能世界之一，其中有完美的存在。我们武断地选择可能世界二作为一个"起点"并无妨碍，是因为根据我们假定为真的那个前提，一个完美存在必须要么在可能世界一中存在，要么在可能世界二中、可能世界三中、可能世界四中（或是别的比这四个可能世界更多的可能世界）存在，我们将看出我们打算考察的理由会引出同样的结论，无论我们将哪个可能世界作为起点。

让我们用符号"P"代表一个完美存在物的特性（即在本质上具有所有完美的特性），让我们假设一个可能世界二的居民——威廉——被布置了一个任务要画出一个世界图表，来表明特性 P 如何分布在可能世界之中。让我们假设，威廉知道在可能世界二中有一个完美存在，于是他画出如下的图表：



为什么威廉将现实性指示符放在了代表可能世界二的圆圈的右边？我们是在想像威廉在可能世界二中构造他的图表，在可能世界二中，可能世界二是现实的世界是真的。（一般来说，在任何给定的可能世界中，**那个**给定的可能世界是现实世界是真的——正如在任何故事中那个故事中的一切是真的一样。）

威廉能完成世界图表的其余部分吗？他能，因为他会有如下的理由。"让我们来看……我知道一个完美的存在物存在。假设我称那种存在物——如果不止一个，则是其中之一——为'X'。X 具有所有的完美，一个完美必然存在。因此，X 在所有可能世界中存在。而且，我知道 X 在本质上具有所有的完美。这就是说，我知道 X 在 X 存在的每个可能世界中具有所有的完美。我们能推断出在每个可能世界中，某物 X 具有特性 P。因此，下面的世界图表正确地表示了特性 P 在各种可能世界中的分配。"　103





三 (P)

四 (P)

让我们暂且假设威廉的理由是正确的。那么——假设我们的两个前提是正确的——由此得出威廉所画的世界图表在可能世界二中是正确的。我们能由此推断出在其他三个可能世界中世界图表所正确表示的什么东西吗？我们肯定不能推断出**这个**世界图表在任何其他的可能世界中是正确的，因为这个世界图表告诉了我们可能世界二是现实的世界，如我们所看到的，这个命题只是在可能世界二中是正确的。但是让我们在威廉的图表中做一个改动；让我们将现实性指示符“滑下去一格”，它就被放到了代表可能世界三的圆圈的旁边：

一 (P)

二 (P)

三 (P) <

四 (P)

在这个修改了的图表中，可能世界三是现实的世界。这个命题在可能世界三中是真的。从威廉的图表在可能世界二中是正确的这个假设中能否推出修改了的图表在可能世界三中是正确的？下面的模态论证的一般原则将证实这个结论：

如果一个世界图表在可能世界 x 中是正确的，那么将现实性指示符移动到代表可能世界 y 的旁边所得到的图表在可能世界 y 中就是正确的。

这个原则在直觉上是非常合理的。它真正所说的全部是(1)从每个可能世界的角度看同样的可能世界存在，(2)一个给定的可能世界的“内在的”和内含的特征是从每一个可能世界的角度看世界所具有的特征。它能总结为下面的口号：从可能世界向可能世界所改变的惟一事情是哪个可能世界是现实的。但这个口号是有歧义的，因为许多事情“从可能世界向可能世界变化”会有这么一个意思：赢得滑铁卢战役的人，俄罗斯的民众，我是否存在——实际上，每件事情都会是不同的。一个表达那个口号所要传达的思想的更为谨慎的方式是这样的：当一个可能世界 x“从各种可能世界(包括 x 本身)来看”的时候，x 会“变化”或“看上去不同”的惟一的事情是 x 是否是现实的。 104

因此，两个可能世界所“不同意”的整个系列可能世界之惟一特征是哪个可能世界是现实的世界。(当然，它们必须**至少**在这一点上不一致，因为在每个可能世界中它是现实的世界这点是真的。)我们的原则称这是它们不一致的**全部**内容。实际上，我们已经假设了这个原则，或是非常类似于它的什么东西。当我们描述威廉的论证时我们就假设了它。让我们回忆一下，威廉是这么论证的。“我们能推断出在每个可能世界中，某物 X 具有特性 P。因此，下面的世界图表正确地表示了特性 P 在各种可能世界中的分配。”

一 (P)

二 (P) <

三 (P)

四 (P)

但是一个吹毛求疵的批评家会问，是什么容许我们假定威廉(已经得出了这个结论，即在每个可能世界中，某些事物具有特性 P)会去画出如上所示的世界图表呢？为什么他不会去画出下面的

图表呢？

一 Ⓟ

二 Ⓟ <

三 Ⓟ

“但我们是假设了有四个可能世界，一、二、三、四，这个图表认为仅有三个可能世界一、二、三。”确实如此，那位苛刻的批评家这么回答，但是如果可能世界一、二、三、四存在是可能的话，它并不能得出在可能世界二中那些同样的四个可能世界存在。如果我们假定可能世界二是现实的世界（其中在可能世界二中是真的会和真的“时期”相同）就会得出这样的结果，从那个更弱的命题中还会得出从世界二的角度看存在的可能世界和从现实的世界角度看存在的世界是同一个世界的结论。但是假设（比如说）可能世界四是现实的世界，从可能世界二来看，仅有三个可能世界一、二、三。那么，我

105 们就会知道下面的世界图表在可能世界四中会是正确的：

一 Ⓟ

二 Ⓟ

三 Ⓟ

四 Ⓟ <

如果这个图表在可能世界四中确实是正确的话，在可能世界四（记住，它是现实世界）中就没有完美的存在物，尽管在可能世界二中一个完美的存在物在所有的可能世界中存在——因为，从可能世界二的角度看，没有可能世界四这样的可能世界。这表明了模态本体论证明的结论并不来自于它的前提；因为我们知道我们恰好处于我们想像的处境中：一个完美的存在物是**可能的**是因为它存在于某个可能世界之中，但它并不实际上存在，因为从完

美存在物存在的那个世界的角度看在实际上是现实世界的那个可能世界并不存在——甚至作为一种可能性也不存在。

吹毛求疵的批评者的吹毛求疵到此结束。实际上,批评者的意思是,可能的事物不是牢固的和必然的:**事实上**可能的某种事情**会是不可能的**。例如,如果可能世界四从可能世界二的角度看并不存在,这就意味着——假定可能世界四是现实的世界——事物所是的方式甚至是不可能的。这种批评实际上暗示了可能的东西和不可能的东西会是不同的。这似乎不是一个非常有道理的看法。

无论如何,如果当我们谈到"可能和不可能"时,是把那些"在其自身"是可能和不可能的事物与那些和其他事物相关联时是可能和不可能的事物对立起来,这样似乎不是很合理。或许一些例子会让这种区分清楚些。现在不可能有人拥有一只候鸽,这是因为现在候鸽灭绝了;在 1930 年不可能有人飞往月球,这是因为相关的技术没有被发明出来。像这样的一些不可能性我们称为条件的不可能性,因为它们的不可能性取决于一些会有所不同的事物:**如果**候鸽没有灭绝,拥有一只候鸽**就不会是**不可能的;**如果**从工业革命开始技术进步的速度更加迅猛的话,在 1930 年有人飞往月球**就不会是**不可能的。人们甚至会争论到,尽管在实际上每秒旅行 40 万公里是不可能的,如果光速是它原来的两倍,那么这也不会是不可能的,光速能够——在"能够"的某种意义上——是它本来速度的两倍。但圆的方或一支液体的酒杯的不可能性不取决于任何东西;这样的事物是单纯的、没有限定的不可能。我们称这种不可能性为**内在的**(*intrinsic*)不可能性。我们会说不是内在不可能的东西是内在可能的。

人们似乎可以非常合理地认为尽管有条件的不可能的事物在不同的可能世界中会是不同的,但内在不可能的(还有内在可能的)事物在所有可能的世界中都是相同的。一个圆的方是内在不可能的,无论怎样它都是内在不可能的:不仅没有可能世界有圆的方,而且没有可能世界**可能会**有圆的方。一座 60 米高的杏　106

仁糖做成的少女塑像是内在可能的,无论怎样它都是内在可能的:不仅有一个可能世界其中有一座 60 米高的杏仁糖做成的少女塑像,而且没有一个可能世界其中**不会有**一座 60 米高的杏仁糖做成的少女塑像。

我们从对这个吹毛求疵的批评的回应得出的教训是:模态本体论证明的有效性取决于假定内在可能的事物具有必然性这样的地位。但这在这个论证中不是个缺陷,因为这个假设实际上是非常有用的。我们的"模态论证的一般原则"实际上体现了这个非常合理的假设。如果我们接受了这个原则,我们会立即看出如果上面的世界图表在可能世界四中实际上是正确的话,那么"三个世界"的图表在世界二中就不会是正确的;相反,下面的图示在可能世界二中会是正确的:

一 Ⓟ

二 Ⓟ <

三 Ⓟ

四 ◯

让我们假设这个模态论证的一般原则是正确的。那么通过对现实性指示符的适当的替代就可以从以下图形中获得的一个世界图表,这个世界图表在每个可能世界中都是正确的。

一 Ⓟ

二 Ⓟ

三 Ⓟ

四 Ⓟ

(通过将现实性指示符放在这个图形的第一行所得到的世界图表在可能世界一中会是正确的,通过将现实性指示符放在图形的第

二行所得到的世界图表在可能世界二中会是正确的,依此类推。)因此,无论现实的世界是四个可能世界中的哪一个,一个完美的存在物都存在于现实的世界。(现在明确的是我们的论证并不取决于我们的简化的假设,那个假设认为只有四个可能世界。它也不取决于我们武断地将可能世界二作为我们的"起点":如果我们在一开始假定完美的存在物存在于可能世界一、三或四中,我们也会得到同样的结果。)

107

我们就这样证明了完美存在物的存在了吗?如果完成了证明,那么我们就回答了这个问题,即究竟为什么有物存在?如果必定有完美的存在物——模态本体论证明声称不仅证明了**有**一个完美的存在物,而且证明了**必定有**一个完美的存在物——那么无物存在就是不可能的。但是模态本体论证明依赖于两个前提和一个模态论证的一般原则。至少这三者中的一个是远非明确的:一个完美的存在物不是不可能的。我们的论证或许表明了完美存在物的概念在一个重要的方面不像是狮子的概念或独角兽的概念。有独角兽不是不可能的,[8]但是没有一只独角兽。假如没有狮子,狮子仍是可能存在的,而尽管狮子可能存在,但狮子不会存在。然而,一个完美的存在不是这样的:如果一个完美的存在是内在可能的——像一只独角兽,不像是一支液体酒瓶——那么一个完美的存在物实际上存在。但是一个完美的存在物是可能的吗?

这是一个我们不能回避的问题,因为没有有利于可能性的预设。在许多思想和研究的领域人们假定了某个概念是可能的——不是自相矛盾的,不是内在不可能的——而缺乏对它的不可能性的论证,正像在习惯法中一个人在被证明有罪之前是被假定无罪的。但这不能是在任何模态论证被应用到的研究领域中的预设。这个观点通过一个可能性的预设会导致自我矛盾的结果这个事实能够被轻易地证明。

为了理解这个事实,来看一个"知无"(knowno)的概念:这个概念是指知道没有完美存在物的存在。对于这个概念似乎没有

理由假设有一个知无的人,它是内在不可能的,像是一个液体的酒瓶。但是思考一下。如果知无不是内在不可能的,在可能世界中就有一个知无者。但是就有一个可能世界其中没有完美的存在物,因为,如果有人知道什么,那么那个人所知道的东西就是真的。如我们所看到的,如果一个完美的存在物是可能的,一个知无就是不可能的。("如果一个知无是可能的,一个完美存在物是不可能的"和"如果一个完美存在物是可能的,一个知无就是不可能的"这两个命题在逻辑上是等同的。)

因此,我们有了一对概念——完美存在物的概念和知无的概念,这对概念的每一个都是仅当另一个概念是不可能的时候,它是可能的。我们没有对于每个概念的不可能性的论证。如果我们接受这样一个一般原则:"每个概念如果没有证明它是不可能的,我们就假定它是可能的",我们就不得不假定这两个概念都是可能的。(有意思的是我们不能一致地接受习惯法的原则:"一个人在被证明有罪之前是被假定无罪的",如果我们知道要么是爱丽丝要么是伯特伦杀死了克拉拉,但是我们没有爱丽丝杀死她的证据,也没有伯特伦杀死她的证据。在这样一种情况中,如果我们想在逻辑上一致,我们最好是不假定爱丽丝有罪,也不假定伯特伦有罪。)

108

如果我们打算评价模态本体论证明,没有别的方式来找到一些论证支持一个完美存在物的概念是可能的,或是找到别的论证支持一个完美的存在物是不可能的。

我们如何这样做呢?一般来说,我们如何去发现一个概念是否可能呢?表明一个概念可能的最稳妥的办法是表明它有**例证**:表明一个狗的概念可能的最可靠的办法是表明有狗;表明一个独角兽的概念可能的最可靠的办法是表明有独角兽——如此等等。但这个办法无助于我们发现一个完美存在物的概念是否可能,因为我们不知道是否有完美的存在物。(或者,如果在我们之中有人知道了有完美的存在物,或是知道了没有完美的存在物,这个知识肯定不是**共同的**(Common)知识,因此,它不是完美能在提

出一个形而上学的论证中所诉诸的知识,形而上学的论证不是对任何特定的人群提出的。)

还会有其他的方法吗?总会有一个抽象的形而上学论证的方法。17世纪的形而上学家G. W. 莱布尼茨宣称发现了一种形而上学的论证,证明了完美存在物的可能性。(莱布尼茨是一位非常精细的模态论的论证者,他看出任何成功的本体论证明必须包括对完美存在物的可能性的证明。)他的论证如下。一个完美的存在包含着所有的完美;于是如果所有的完美彼此协调,一个完美的存在是可能的。每个完美是一个"简单的、肯定性的特性"。(如果一个特性不是一个包含着更简单的特性的复杂特性,像**既是红的又是圆的**就是一个复杂特性,它包含着**红的特性**又包含着**圆的特性**。一个特性是"肯定性的"特性,如果它不是一个"否定性的"特性:**是红的**和**是圆的**都是肯定性的特性,而**不是红的**和**不是圆的**都是否定性的特性。)所有简单的、肯定性的特性是彼此协调的,因为让两个特性不协调的惟一方式是一个特性是对另一个特性的否定(例如:特性**不是红的**是对特性**是红的**的否定),或者是一个是复杂特性,它包含了对另一个的否定或是另一个中的一个特性的否定(例如:特性**是圆的但不是红的**和特性**是红的**不协调,和特性**既是硬的又是红的**也不协调)。

莱布尼茨认为我们日常使用的大多数形容词都是简单的、肯定性的特性和它们的否定的复杂的复合体。这使得指明不协调的特性,比如说"硬的"和"软的"成为可能;对硬和软的完全分析至少会说明一个简单的、肯定性的特性F,比如两个中的一个包含F,另一个包含F的否定。显然,从这个不一致性的分析中得出没有简单的、肯定性的特性会和其他简单的、肯定性的特性是不一致的。如果每个完美实际上是一个简单的、肯定性的特性,就会得出具有所有完美的存在物是可能的。(然而,它并不得出在**我们的**意义上一个完美的存在物是可能的。因为我们规定了一个完美的存在物是一个**在本质上**具有所有完美的存在物。为了得到进一步的结论,即在我们的意义上一个完美的存在物是可

能的,我们需要进一步的前提,比如“如果一个特性是一个完美,109 那么本质上具有**那个**特性的特性也是一个完美”。这个普遍观点的一个例子如下:如果智慧是一种完美,那么**本质上具有智慧**也是一种完美。当然,有人会问是否**智慧**和**本质上具有智慧**都能是简单的、肯定性的特性。)

莱布尼茨的论证也有许多问题。我只提出其中的一个问题。一个简单的、肯定性的特性的概念是否有意义不是完全清楚的。让我们只来看肯定性的特性的概念(下面对于它们的评论也能应用于简单的特性)。来看**不具有部分**这个特性。这似乎是一个否定性的特性的相当不错的例子,它显然是**具有部分**这个特性的否定。但假设我们称不具有部分这一特性为“简单性”,如莱布尼茨本人所做的。(他实际上把这看作是一个完美,因此是一个简单的、肯定性的特性。)那么我们就将具有部分的特性称为“非简单性”,如果我们对这个词这么认为的话,看上去好像非简单性是一个否定性的特性,是对简单性的否定。这种情况暗示了这个特性**在其本身**不是肯定的或否定的,暗示了相信它们本身是肯定的或否定的这一信念是从特性能具有肯定性的或否定性的形式的名字这一事实中所推出的错误结论。然而,对这个问题还有许许多多的话可说,而且莱布尼茨对我所说的也一定有很多回应的话。在这个简短的段落中,我只是大致说明为何将莱布尼茨对于一个完美存在物的可能性的论证看作是不令人满意的。

如果我们发现难以证明一个完美存在的概念是可能的,这可能是因为那个概念实际上是不可能的。如果这是真的话,会有其他的一些方法能让它得以证明吗?有时能通过从那个概念应用于某物的命题推出一个已知的不可能性(比如一个形式上的矛盾)来证明那个概念是不可能的。例如,下面的论证表明了“圆的方”是一个不可能的概念:如果有一个圆的方,它会有角(因为它是方的)又会没有角(因为它是圆的)。

英裔的美国哲学家 J. N. 芬德雷(Findlay)曾经宣称能够证明能从一个完美存在物的概念中推导出不可能性。他的论证是

一个完美的存在物肯定是一个必然的存在物,而一个不可能性能从必然存在物的概念推导出来。芬德雷论证说一个不可能性能从必然存在物的概念推导出来,是因为如果有一个必然存在物的话,就会至少有一个必然为真的存在命题,必然为真的存在命题是不可能的。(一个存在命题是这样一个命题,它断定了某物的存在,这种命题的形式为"有一个 x"或是"存在一个 x"或是"一个 x 存在"。)必然为真的存在命题是不可能的,因为必然真理是那样一种真理,它们由于词语的意义而具有真理的地位。(例如,所有的修女是女性是必然为真的;但所有修女是女性的必然性只是由于"女性"这个词是"修女"这个词的意义的一部分:"修女"这个词不能用于男性——甚至修会中的成员——因为"修女"意味着"修会中的**女性**成员,她们誓守贫穷、贞洁和服从"。)

(这个论证继续说)对于一个真正的存在命题来说,将它的真理性归于词语的意义显然是不可能的。这会是词语 A 和词语 B 的后果,无论 A 应用于什么,B 也能应用于它的东西——如"修女"和"女性"。但这绝不只是词语 A(A 能应用于任何东西)的意义的后果。我们会给予"修女"、"土豚"或是"钼"以任何我们喜欢的意义,但这些意思绝不会保证会有这些词所应用到的东西。但对于有一个必然存在物这个命题来说,会有一个词或一些词的意思保证了它们能被应用到什么东西上去,而如我们所看到的,这是不可能的。 110

返回这个论证的步骤:不会有必然存在命题这回事,所以不能有像必然存在物那样的东西,所以也不能有像完美存在物那样的东西。模态本体论证明有一个错误的前提:一个完美的存在物不是不可能的。因此,模态本体论证明是失败的,于是我们对这个问题——究竟为什么有物存在?——仍然没有一个答案。

芬德雷论证中的主要问题在于这个论证所诉诸的必然真理的理论。芬德雷告诉我们没有必然存在命题。他还告诉我们没有必然存在命题是因为对于每个可能为真的命题,那个命题是真的是词语意义的结果。这个必然真理的理论在芬德雷写作的那

个年代(1948 年)几乎被所有英语哲学家接受。[9]如果不是普遍地，它也是被广泛地看作是被哲学研究证明为真的理论。然而，写作这本书的时代已经变成了哲学史的一部分。让我们来看一个例子，铁的原子量是 26 这个命题。在当前活跃的绝大部分的逻辑哲学家和语言哲学家都会认为这个命题是必然为真的，而且它的真性不是根据它的词语的意义。他们会证明这个命题是必然为真的，因为一种元素的原子结构正是它的本质，无论某种可能的金属会在表面上多么类似于铁，除非组成它的原子核的质子数是 26，它就不是铁。然而(他们的论证继续)它仅仅能用于原子量是 26 的化学元素的质料并不是"铁"的意思的一部分——因为只有一个人知道那个词的意思，他才知道什么是那个词的意思的一部分(例如，一个人知道了"修女"的意思他才知道"女性"是"修女"这个词的意思的一部分)。从这个事实能非常明确地得出下面的结论：许多人对于"原子量"这样的概念一点不懂，但他们能非常好地知道"铁"的意思；女王伊丽莎白一世用"铁"这个词的意思正是你我用这个词的意思，尽管在现代化学出现之前很久她就死了(许多英语词自 16 世纪以来意义已经发生了改变，但是"铁"的意义没变)；拉丁词"ferrum"的意思正是英语词"iron"的意思，尽管拉丁语在现代化学出现的 1000 年前就已经不是一门活的语言了。

然而，我们应该注意到尽管这些哲学家是正确的，它并不能得出有必然存在命题，因为"铁的原子量是 26"不是一个存在命题：如果我所描述的当前流行理论是正确的，这个命题陈述了铁的一个本质特征；它并未说有铁。但从这个理论中可以得出结论：芬德雷由他的前提(没有必然存在命题)所建立的必然真理的解释是错误的。有一些命题许多哲学家会说是必然存在的命题，数学家们会为必然存在命题提供许多合理的例子，比如"存在一个数能够以不止一种方式表达，如两个立方体的总数"。的确，数学的例子仅仅提供了断定普遍物的存在，比如数的必然命题的情况。尽管如此，他们仍然摧毁了芬德雷的立场，因为他的论证

111

和他的结论是非常普遍的。他的论证从他的关于语言本质的前提开始，他的结论应该适用于任何命题，而不管它的主体是什么。他的结论似乎能被任何必然存在命题的例子所反驳，而不管它的主体是什么。如果他的论证是合理的，就要去证明没有**任何的**必然存在的命题，甚至在数学中也是如此。

然而，如果这是正确的，这并不表明有一个必然存在的**个体事物**。或许只有像数这样的普遍物能必然存在。一个完美的存在物将肯定是个体事物。因为芬德雷的论证证明的东西太多了（不能有必然地存在的普遍物），他的论证就能被驳倒，尽管承认这一点，这无意表明他所陈述的结论——一个完美存在物的不可能性——是错误的。就我所知，除了芬德雷式证明不存在必然存在的**任何事物**以外，没有其他旨在证明不存在必然存在的**个体事物**的论证。这样的一个论证将不得不表明**作为必然的存在**和**作为一个个体的事物**是彼此不能相容的，我甚至看不出有什么办法能为这个论证构造一个合理的方案。

有趣的是，如果这两个特性**不是**不相容的，那么在一些可能世界中有一个必然地存在的个体事物。我们能够通过用来表明模态本体论证明的有效性论证的简化版本来表明这一点：

如果一个必然存在的个体事物是可能的，那么在某些可能世界中有必然存在的个体事物。由于个体事物在那个可能世界中是必然的存在，在那个可能世界中那个个体事物存在于所有的可能世界。于是得出在每个可能世界中，那个事物存在于所有的可能世界是真的，因为“从可能世界到可能世界没有什么变化，除了那个可能世界是现实的。”而且，似乎明确的是作为一个个体事物这个特性对于无论任何具有它的东西而言都是本质性的；如果某物是一个个体事物，它就不能是一个普遍物，或一个单纯的集合，或一种质料，或是任何不是个体事物的东西。因此，这个存在物不仅存在于每个可能世界中也是在每个可能世界中的个体事物，当然，包括是现实世界的那个世界。因此，实际上有一个必然存

在的个体事物。

我们将这个论证称为**最小的**(*minimal*)模态本体论的论证,它表明了支撑模态本体论证明的论证并不真的涉及一个完美存在物的概念。这个论证真正表明的是对于无论什么特性来说,如果有一个事物它是必然存在并本质地具有所有这些特性,那么实际上有一些东西是必然存在的并且在本质上具有所有这些特性。(一个完美的存在物是一个具有所有完美并且在本质上具有所有完美的存在,一个完美的存在物因此是一个必然的存在物——作为一个完美的必然的存在——并且在本质上具有某些特性。)

112

这个结论有一个重要的后果:最小的模态本体论证明既满足了完美的目的又满足了模态本体论证明本身。(我们的问题是究竟为什么有物存在而不是一无所有,个体事物是"一些东西"。)如果模态本体论证明本身避免了逻辑错误的话,这个最小的证明也避免了逻辑错误,它的有争议的前提——一个必然存在的个体事物是可能的——是真的,如果模态本体论证明的相应前提是真的。我说"如果"而不是"只有",是因为一个完美存在物是可能的这个命题规定了一个必然存在的个体事物是可能的,但是却不能有相反的规定,或是不能明显地坚持相反的规定。一个完美的存在物必须是一个必然存在的个体事物,但是一个必然存在的个体事物并不必然是一个完美的存在物,或者是并不明显地是一个完美的存在物。因此,发现最小的模态本体论证明的前提是否是真的是可能的,而发现模态本体论证明("一个完美的存在物不是不可能的")的相应前提是否是真的则是不可能的。让我们将注意力转向最小的模态本体论证明,询问它的前提是否是真的;也就是说,一个必然存在的个体事物是否是可能的;也就是说,**必然存在**这个特性和**作为一个个体事物**这个特性是否相容。从有一个个体事物这个假设推导出任何形式上的矛盾看起来似乎是不可能的。然而,这两个特性是不相容的。难以相信**作为一片固体的铁**的特性和**像玻璃一样透明**的特性是相容的,但是没有办法从命

题“有一片像玻璃一样透明的固体的铁”推出一个形式矛盾。尽管如此,这两个特性**可以**是相容的。一个人如何知道呢?我不知道如何回答这个问题。一般来说,只有两个“极简单的”办法来发现两个特性是否相容。一个人知道两个特性是相容的,如果那个人知道实际上有什么东西同时具有那两种特性。一个人知道两个特性是不相容的,如果那个人能从预设某物同时具有那两种特性中推导出不可能性(比如形式矛盾)。如我所说,我知道没有办法将后一种方法应用于必然存在和个体性的情况。对于前一种方法,如果我知道了如何证明一个必然存在的个体事物的存在的话,我就无需最小的模态本体论证明了,因为我会知道它的结论——一个必然存在的个体事物存在——是独立于最小的模态本体论证明为真的。

如果我们不能证明必然存在的个体事物的不可能性,我们就肯定不能证明一个完美存在的可能性,因为一个完美的存在物是这样一种存在物,它是一个必然存在的个体事物,**并且**它具有各种其他的特性,比如智慧、善、无限的力量(或是除了必然存在之外的任何完美)。尽管在理论上会有完美存在物的不可能性的证明,但它不是一个必然存在的个体事物的不可能性的证明——比如说,对智慧是一种完美的证明和对智慧不能和必然存在相容的证明——实际上没有人提出这样的证明,没有什么证明有这个意思。所有的人们所提出的完美存在物的不可能性的证明是(被认为是)必然存在的不可能性的证明。因此,在从安瑟伦至今本体论证明的漫长历史中,看上去最好的情况也不能令人信服,这种论证的每个版本要么包含着这样那样的逻辑错误,要么依赖于我们不能证实为真的前提。因此,我们没有发现这个问题(究竟为什么有物存在?)的答案。 113

然而,我们从对本体论证明的研究中能获得有价值的一点。如果我们能表明有一个必然存在、一个必然存在的个体事物的话,我们对于我们的问题就会有一个答案。因为如果有一个必然存在的话,什么都没有就是不可能的。如果我们能表明不可能什

么都没有的话,那肯定会算作是我们的问题的一个答案。

除了本体论证明还能有别的方式来回答“是否有一个必然存在”这个问题吗?实际上是有的。人们常常认为如果没有必然存在就根本没有任何东西。如果这个条件句能被证明为真,我们能将它和有一些东西这个明显的真理相结合以表明有一个必然存在。在下一章我们将讨论这个可能。

进一步的阅读建议

普兰丁格的《本体论证明》(*The Ontological Argument*)是一个出色的集子。尤其是从安瑟伦、高尼罗、阿奎那、笛卡尔(包括笛卡尔对各种哲学家的反对意见的回应)、莱布尼茨、康德、芬德雷(Findlay)、马尔科姆(Malcolm)和哈特肖恩(Hartshorne)的著作中的选文。普兰丁格的《上帝、自由与恶》(*God, Freedom and Evil*)包含着对本体论证明的各种版本的有力的和复杂的讨论,包括“模态”论证(第85—111页)。

休谟对没有必然存在的这一观点的精彩论证出现在《自然宗教对话录》(第9部分)(*Dialogues Concerning Natural Religion*, Part IX)中。当前对于自然真理的本质的“反休谟式的”观点出现在克里普克(Kripke)的《命名与必然性》(*Naming and Necessity*)和普特南的“意义的‘意义’”(“The Meaning of ‘Meaning’”)中。这些著作对于那些没有受过正规哲学训练的人来说是困难的,但对有极高热情的读者来说在很大程度上是可以理解的。对于由克里普克和普特南所提出的问题,施瓦茨(Schwartz)的《命名、必然性和自然种类》(*Naming, Necessity, and Natural Kinds*)是一个有用的集子。尤其要推荐克里普克的“同一性与必然性”(“Identity and Necessity”)。

注释:

1. “本体论证明”这个标签是康德在18世纪首先用来指安瑟伦和笛卡尔的论证的。“本体论的”(ontological)这个词源于希腊词中的“存在”(being)或“实

存"(existence)。

2. 康德实际上说的是存在(existence)"是一个逻辑的而不是一个真实的谓词(*Prädikat*)"。我相信他这句话所表达的意思和在文中用"存在不是一个特性"所表达的意思是相同的。

3. 在文中被算在康德名下的对笛卡尔的论证的反驳只包括康德对这个论证的反驳的一点。两百年来,讨论本体论证明的哲学家将这个反驳看作是决定性的,而忽视了康德对这个论证其他的、更有效的反驳。这一点可以被表述如下:假设一个非存在的完美存在物根据定义是自相矛盾的;但是存在一座不存在的金山根据定义也是自相矛盾的,出于同样的理由:说存在一个**非存在**的金山(*there is a non-existent* golden mountain)也是自相矛盾的;一个非存在的**任何事物**,出于这个理由,仅仅出于这个理由,就是自相矛盾的;因此,从"一个非存在的 X 是一个矛盾",人们不能推论出"X 存在"。 114

4. 或许更好的说法是"对世界曾经会是的方式的完全的反思",因为世界会是一个完全成熟的个体事物,而不是单纯的集合,如果事物足够不同的话,个体事物就根本不会存在,某些其他的个体事物——世界的一部分或是根本就不存在的其他一些个体事物——就会是"世界"的所指。

5. 这里允许我们对现实世界说些什么呢?为什么**两个**可能世界不能表明世界真正所是的方式?那两个可能世界,根据定义是完全特殊的,它们在所有的细节上都一样——否则至少它们中的一个是错的。如果加拿大的道格拉斯冷杉的数目在两个可能世界的一个中是奇数,在另一个中是偶数,那么两个可能世界中的一个就不能是事物真正所是的方式,因为如事物真正所是的,加拿大的道格拉斯冷杉的数目要么是奇数要么是偶数。但如果两个可能世界在**每件事**上都一致,在哪种意义上它们是**两个**可能世界,两种事物存在方式的**不同的**说明?两份特征的说明有意义吗,比如说一座房子在每个细节上都相同然而却有两份不同的说明?无论如何,我打算通过定义使其为真:如果 x 和 y 是可能的世界,如果 x 和 y 在每个细节上都一致,那么 x 和 y 是同一个可能世界。

6. 这里有一个无效的模态论证的例子,它乍看上去是有效的:一只河马成为一只大象是不可能的;在本地公园的最大的动物是河马;因此,在本地公园的最大的动物不可能是大象。很容易看出这个论证的错误,因为很容易看出它的前提是真的,而它的结论是假的。但是形而上学论证所引出的由这个论证所说明的模态错误一直被哲学家们所接受。

7. 熟悉逻辑的人会意识到这个前提必须读作不仅是说必然存在的特性在实际上是完美的,而且无论怎样它将存在,并将是一种完美。但没有什么人会否

认如果有必然存在这样的一种特性，并且如果这种特性是一种完美，那么它无论怎样都会存在，无论怎样都是一种完美。

8. 无论如何，有某种动物会长成传说中独角兽那个样子是可能的。然而，美国哲学家索尔·克里普克(Saul Kripke)提出了一种有趣的、似乎合理的论证，他证明了没有可能的动物被当作是独角兽，因此独角兽是不可能的。

9. 但这绝不是一个最近的发明。例如，休谟写到，“无论将存在感知为什么，我们也能感知非存在。因此，有非存在，它的非存在意味着一个矛盾。”(《自然宗教对话录》第九章，该书首次出版于1779年，即休谟死后的第三年。)

第七章　必然的存在物：宇宙论证明

本章主要涉及的论证建立在所谓的充足理由律(Principle of Sufficient Reason)的基础上：对于每一个真理，或是对于每一件如此存在的事物，有一个充足的理由说明它为真理或它如此存在。[1]我们能够用下面的方式最好地理解充足理由律，即将其应用于个别的事例，然后加以普遍化。来看这个事实，上周二我的汽车不能启动。充足理由律会告诉我们，如果有人问“为什么范·因瓦根的汽车上周二不能启动？”，那个人的问题会有一个答案、一个正确的答案、一个含有信息的答案、一个令人十分满意的答案。一般而言，对于任何事物，问为什么那个事物是那样总会有一个答案；这就是充足理由律。

在我们继续之前，最好先澄清一个可能的混乱。“为什么”(why)、“理由”(reason)还有相关的一些词是在不同的意义上使用的。假设有人问为什么阿德里安被一辆刹车失灵的卡车撞死了。对于这个问题会有两个答案：

- 他的死根本没有任何理由；他只是碰巧在错误的时间出现在错误的地点。
- 他死于严重的外伤，那是由于他被一辆巨大的、疾驶的交通工具撞到造成的。

第一个答案预设了这个问题要求说明阿德里安的死的**意义**或**目的**。但是充足理由律并没有说发生的任何一件事都有一个意义或目的。这肯定是充足理由律的优点，因为不是每件事情都

有一个目的或意义。(如果我在餐桌上伸胳膊,把一瓶酒碰到了地上,显然地毯上污渍的形状没有任何目的或意义。)充足理由律告诉我们的第二种答案能用于任何“为什么”的问题。(第二种问题的答案根本不需要有什么内容。莎士比亚和塞万提斯是同一天死的,如果有人问为什么他们在同一天死,充足理由律会断定那个人的问题有一个答案。但是充足理由律所提供的解释不会比下面的解释具有更多的内容,对莎士比亚是在 1616 年 4 月 23 日死的这个事实的解释加上一个完全无关的对塞万提斯是在 1616 年 4 月 23 日死的这个事实的解释。)

116

对于充足理由律肯定有许多可说的。一些哲学家认为它是现代科学的基础。古代的天文学家满足于描述行星和星体的运动。如果你问他们为什么天上的光亮按照从他们的观察中所得来的庞大复杂的规则而运动,你的问题不会让他们产生多少兴趣。一位巴比伦的天文学家会说,“哦,他们是神。显然,神按照他们的愿望运动,再深究下去就是不虔敬的。”一位希腊的天文学家会说,“哦,哲学家亚里士多德说过行星按照圆运动,因为圆周运动是最完美的运动。但这对我来说太深刻了。我只是一个天文学家。我所能告诉你的只是它们实际上如何运动。”但是现代科学对于针对观察到的现象而提出的“为什么”的问题采取了一种完全不同的态度。在现代科学看来,比如说,描述行星运动的规则实际上是能被解释的(粗略地说,那些规则是从牛顿的运动律和万有引力定律中推导出来的)。而且(一些人会认为)现代科学从不满足于说某件事只是什么,从不满足于所能说的一切就是有什么东西。没有科学家会满足于说山只是在**那儿**,满足于说所要说的一切就是山的存在。(一些人会认为)现代科学因此预设了充足理由律,我们所有生活在一个科学的时代和科学的文化中的人都会有这样的预设。无论充足理由律是不是现代科学的预设,它似乎是非常合理的。让我们暂且接受充足理由律,来看从中会得到些什么。

我们可以环视一下我们的周围,注意到世界包含着个体的事

物——或是如我们在这一章中称为个体事物的"存在物"。无论这些存在物会有什么特征，显然它们**是**存在物。（即使一元论是正确的，仍有**一个**存在物。）所有我们观察到的存在物似乎是偶然的存在物；它们中的一些肯定是偶然的存在物。于是，似乎可以合理地认为下面的陈述是真的：

有一些偶然的存在物。

如果充足理由律是正确的，会有一些对这一陈述的解释，一些对这个问题"为什么有偶然的存在物？"的解释。但是对一个偶然的存在物的存在的解释会像是什么样子呢？一个这种状态的可能的解释如下：

一些事物必然地存在，一些必然的存在物是以某种方式解释了有偶然的存在物这个事实。

当然，这不是一个非常详细的解释，但这似乎是一个相当令人满意的解释。可以想见，有人会反对这一点，他们认为这"只是将事物的存在问题向后推了一步"。这里的这种担心类似这样："好吧，必然的存在物解释了偶然存在物的存在，那么什么解释**它**的存在？为什么**它**存在？"但这么说就否定了必然存在物是一个不可能不存在的存在物。因此，对于任何必然的存在物，根据定义对于它的存在有一个充足的理由：几乎没有比它不可能不存在更令人满意的对事物的存在的解释了。 117

因此，对于那个解释几乎完全缺乏细节这一事实，我应该注意到给不出什么更为详细的解释了。那个解释能够以各种方式被"填充"，它们中的一些彼此不相容。例如，这里有两个不相容的对偶然存在物存在的解释，它们能以不同的方式填充上面解释的细节：

- 上帝是必然的存在是所有其他存在物存在的根源；他不是被迫创造一切，他出于他自身的自由意志创造了除他自身之外的存在物；他使其他存在物存在的意图超出了人类的理解范围。
- 一个无形式的、必然存在的混沌是所有偶然存在物存在的根源；涡流和凝聚在混沌内随机地出现，正是那些产生了偶然的存在物。

我们仅仅对这些解释的**某些**版本是否正确感兴趣。可能有一些办法填充这种解释或是使之更为接近全面，尽管这些方式是有趣和重要的，但我们并不研究它们。但是这种解释的那些版本是正确的吗？有什么办法去解释偶然存在物的存在而不诉诸必然存在物（它们以某种方式承担它们的存在）的存在吗？让我们来看我们是否能够设想对偶然存在物存在的另一种解释。对偶然存在物存在的这种解释不涉及必然存在物的存在。这样的一种解释似乎有着严重问题。

假设惟一的存在物是偶然的存在物。（某些或所有的普遍物会是必然的存在物，但是普遍物本身不能解释个体事物——或是"存在物"——的存在，如我们现在所称的个体事物。例如，特性和数的存在并不能解释为什么有一些具有那些特性和按照那些数字编号的存在物。只有存在物能解释存在物的存在。）如果惟一的存在物是偶然的存在物，对于有偶然的存在物这个事实能有什么解释吗？对这个问题——"为什么有偶然的存在物"——能有什么解释吗？

难以看出如何能有偶然的存在物。任何一个在只有偶然存在物世界中为真的陈述——无论一个正确的解释会包含别的什么东西，在给出解释的过程中所做的命题一定都为真——会从偶然存在物是被安排的方式中（这就是说，从它们的数量、它们的个体的内在特性以及它们之间的关系）推出其为真。所有这样的命题似乎都预设了偶然存在物的存在。以为将一系列全都预设了

偶然存在物存在的陈述加起来能够解释偶然存在物的存在似乎 118
是完全不合理的。还有人也会认为他能通过提出一系列有关人类的特性和人类之间关系的陈述来解释人类的存在。

一般来说，要解释偶然存在物的任何种类的成员的存在，人们就必须引用外在于那种存在物之外的存在物的特性和关系。例如，为了解释人类的存在，人们必须引用有关上帝、有关进化过程、有关外在于人类的**什么东西**的事实。这个规则难道不能应用到偶然存在物的所有种类吗？为了解释偶然存在物"竟然"存在这个事实，人们必须引用非偶然存在物的一些事实。非偶然存在物正是必然存在物：任何对偶然存在物存在的解释必须涉及一个或更多的必然存在物。（但是任何对于偶然存在物存在的充足理由必然涉及必然存在物不是显而易见的吗？假设有一些偶然的存在是一个**必然的真理**。那么偶然存在物的非存在就是不可能的，这是不可能的是它的存在的充足理由。这个充足理由并不涉及必然存在物的存在。我们能用如下方式解释这种担忧。那些严肃对待有偶然存在物是一个必然真理这个看法的人——后面我将讨论这种看法的一些困难——会着眼于我们在考察的这个论证，这个论证诉诸作为一个更大的论证的一部分的充足理由律，是一个更大的论证的一部分。大致的思路如下：偶然的存在物存在要么是一个必然的真理，要么是一个偶然的真理；如果它是一个必然的真理，什么都没有就是不可能的；如果它是一个偶然的真理，那么——在给定充足理由律的条件下——存在着必然存在物，什么都没有是不可能的；无论在哪种情况中，什么都没有是不可能的。）

如果这个论证是正确的，那么给定了存在着偶然的存在物，并给定了充足理由律，就至少有一个必然的存在物。（这个论证是"宇宙论证明"的一个版本。这个名称来自于希腊词"*kosmos*"，它的意思是"大全"或是"偶然存在物的全体"。[2]）如果有一个必然的存在物，对于这个问题——"究竟为什么有物存在？"——就有了我们的答案。（因为如果有一个必然存在物的话，那么"什么都

没有"就是一个不可能的事态。)实际上,我们能从一个更弱的前提而不是存在着偶然的存在物这个前提开始。存在着**存在物**这个前提能满足这一点。每件事物要么是必然的,要么是偶然的;因此,如果存在着存在物的话,它们要么是必然的,要么是偶然的(要么两者都是);如果有必然的存在物,那么当然就有必然的存在物,如果有偶然的存在物,那么(如宇宙论论证所表明的)至少有一个必然的存在物;因此,至少有一个必然的存在物。实际上,我们甚至不需要**存在着**存在物这个前提。**可能存在着**存在物这个前提就足够了。因为如果可能存在着存在物的话,那么在某些可能的世界中就有存在物。如果充足理由律为真,在那个可能世界中就一定为真,因为充足理由律不能只是一个偶然的真理。上面的论证,即在那个可能世界中所进行的论证将表明在那个可能世界中有一个必然的存在物。(宇宙论证明,还有存在着存在物、119 任何种类的个体事物是可能的这个前提共同确立了最小的模态本体论证明的那个可疑的前提。)如我们在对模态本体论的讨论中所看到的,如果在可能世界中有必然的存在物,在现实世界中也有必然的存在物。因此宇宙论证明实际上表明了如果**可能**有某些事物(可能有存在物),就**一定**有某些事物:如果有**某些事物不是**不可能的,**什么都没有**就是不可能的。除了从有一些事物的单纯可能性推出什么都没有的不可能性,我们几乎没有什么更好的办法处理这个问题(究竟为什么有物存在?)了。

不幸的是,我们没有从这个单独的前提(有一些事物是可能的)推导出这个令人印象深刻的结论。我们的论证有第二个前提:充足理由律(实际上,充足理由律的必然真理)。现在似乎应该问这个前提在多大程度上是合理的。这证明了这个前提在根本上不是非常合理。

首先,有一些科学上的困难。根据量子运动理论,自然充满着没有任何解释的事件。例如,如果某种辐射性的原子的原子核在某个时间衰变,对于它在那个时间而不是在别的时间衰变没有什么解释。或者,这至少根据量子运动理论的标准解释(即所谓

哥本哈根解释)是真的。或许会根据有一种特殊的辐射性的原子核在这样那样的时间衰变的事实来构造"隐藏的变量"以解释量子运动。但是量子运动的隐藏变量的解释有各种不引人注意的特征，大多数物理学家没有什么兴趣发现它们。无论量子运动的标准解释是否塑造了一个在形而上学上正确的亚原子运动的画面，至少这些事实使充足理由律变得非常可疑。

第二，对充足理由律的仔细考察将表明它具有一个大多数人一时难以接受的结论：所有真命题是必然为真。大致说来，这个论证如下：如果有许多的偶然命题(即是偶然为真的命题)，那么就有一个所有偶然命题的集合；但是对于任何偶然命题的集合的解释必须诉诸外在于这个集合的一些偶然命题；因此，偶然命题的这个集合就没有解释；因此，如果真命题的每个集合有一个对于只包含真理的集合(如充足理由律)这个事实的解释，那么只能有必然真理。

但这个"大纲"过于浓缩以至没有什么用处。它的目的仅仅是向读者提供一些关于下面这一相当长的论证的提示。我们的计划是这样的：出于论证的目的我们将假设有一些偶然命题，我们将从这个假设中推出充足理由律是错误的结论。

那么，假设有一些偶然命题。从中能得出有一些命题在某些可能世界中是真的，而在另外的可能世界中是假的。但是这样就有不止一个可能世界。我们的论证不取决于有多少个，只要我们假设有不止一个可能世界。让我们假设有四个可能世界——与在讨论模态本体论证明时所画的相同的四个可能世界。四个可能世界中的一个必定是现实的。我们的论证并不取决于**哪一个**可能世界是现实世界，让我们任意假设可能世界二是现实世界。如果充足理由律是正确的，对于可能世界二是现实世界这个事实有一个充足的理由；即这个事实有一个解释；即问题"为什么可能世界二是现实的世界?"有一个答案。让我们用"S"代表一个人会做出的命题系列，如果一个人被给予了这个解释或这个答案的话。我们知道S在可能世界二中一定是真的(就是说，我们知道

120

在命题S系列中的每个命题在可能世界二中一定是真的)，在给出正确解释过程中所做出的每一个陈述都一定是真的，可能世界二是现实世界，任何真命题在现实世界中是真的。

S在一个或更多个其他的可能世界中也能是真的吗？不，如果一个命题集合(比如说)在可能世界三中是真的，那套命题最多是“可能世界二是现实世界”这一事实的解释的**一部分**。这里有一个类比会帮助我们解释为什么是这种情况。假设沃特金斯森林市的癌症发病率比全国的平均水平高很多，市议会想知道原因何在。假设有人指出在沃特金斯森林市有许多化学工厂，这就暗示了这些工厂是市议会所要找的原因。如果有一些城市和沃特金斯森林市有差不多数量的化学工厂，但是癌症发病率和全国平均水平没有什么不同，那么提供给市议会的这个解释至多是沃特金斯森林市癌症高发病率的部分解释。化学工厂可能是沃特金斯森林市癌症高发病率的解释的一个重要部分，但是像那条谚语所说的，“原因可能不止于此”。(还有别的一些原因——沃特金斯森林市特殊的化学产品，或者是那些工厂处理化学废料的方式，或是成百上千的因素的混合——也是沃特金斯森林市癌症高发病率的解释的一部分。)

沃特金斯森林市癌症高发病率的一个解释一定是不能同时说明沃特金斯森林市的癌症发病率是平均水平的或低于平均水平的解释的一系列命题。通过类比，可能世界二的现实性的解释一定是不能同时说明可能世界二是一个非现实世界的一系列命题。但是，如果S(按规定是对可能世界二是现实世界的解释)在比如说——可能世界四中是真的，在可能世界四中可能世界二是现实的世界就会是真的。(当然，这是不可能的，因为在可能世界四中惟一可能的世界是可能世界四本身。)

为了评价前述两段中的论证，重要的是不要混淆一个解释和“只有那一个解释”。假设充足理由律是错的，那么某些事实F就没有解释。这并不会得出，如果有人问“为什么F是一个事实?”，没有任何东西可以用来回应这个问题；它所能得出的仅仅是无论

用什么来回应这个问题，无论和这个问题如何相关，它不是这个问题的答案。例如，假设某些化学工厂造成了癌症，而其他的一些在极其类似的环境中极其类似的化学工厂并没有造成癌症。（我们为了做出一个形而上学的观点来**假设**如此，但没有人会相信这一点——不是在一个“真实生活”的处境中。这个事实说明我们确信至少有一些事实必须有解释，尽管我们不知道它们是什么。）那么，如果有人问“为什么沃特金斯森林市有着癌症的高发病率？”，那个陈述“沃特金斯森林市有许多化学工厂”肯定是一个任何回答这个问题的人会做出的相关的陈述。但这不是这个问题的一个**答案**。它不是对沃特金斯森林市癌症高发病率的事实的**解释**。如果“沃特金斯森林市有许多化学工厂”是能用来回应“为什么沃特金斯森林市有着癌症的高发病率”这个问题的**仅有**的适切的陈述，如果其他的癌症发病率低于平均水平或与平均水平持平的城市有同样数量的（或极其相似的）化学工厂，那么对沃特金斯森林市的癌症高发病率就压根没有解释。就是说，高发病率只是这些事情中的一个。

121

所以，S 一定在可能世界二中而不是在别的可能世界中是真的。什么陈述具有这个特征呢？只有一个：可能世界二是现实的世界。（来看在可能世界二中任何为真的命题。斯德哥尔摩是瑞典的首都这个命题会是众多例子中的一个。如果这个命题只在可能世界二中为真，会从斯德哥尔摩是瑞典首都这个命题得出可能世界二是现实的世界。也就是说，斯德哥尔摩是瑞典的首都这个命题的真理性将决定或建立其他一切命题：会从斯德哥尔摩是瑞典的首都得出火星有两个卫星、蜘蛛有八条腿、英国军队在艾尔金爵士的指挥下于 1860 年焚烧了北京的圆明园等等，会从中得出**每件事**（即每件事是真的）。斯德哥尔摩是瑞典的首都而其他的一切都是假的是不可能的。这是荒谬的。只有一个真命题，它的真理对于其他所有的真理是必要的，可能世界二是现实的世界就是这种命题。[3]）但显然可能世界二是现实世界不能作为可能世界二是现实世界的一种解释。“因为可能世界二是现实世界”

不是“为什么可能世界二是现实世界?”这个问题的一个解释。这么说比说“为什么天是蓝的?”这个问题的答案是“因为天是蓝的”好不了多少。

我们的结论一定是“为什么可能世界二是现实的世界”这个问题没有答案。说明这一点的另一种方式是说没有真理的完整集合的解释——因为现实的世界只是那个可能的世界,以至任何真的东西在其中都是真的,使一个特定的可能世界成为现实世界的东西是它包含着所有的真理而没有一点谬误。这个结论不是不可以接受的。一个人不能简单地通过诉诸必然真理来解释一个给定的偶然命题是一个真理。因此,任何对一个偶然真理的解释必须诉诸其他的偶然真理,因而偶然真理的整个集合不能被解释因为没有外在于这个集合的偶然真理可以诉诸。那么充足理由律原则就是错误的。

因此如我们所允诺的,我们已经从存在着偶然命题这个假设中推出了充足理由律是错误的。接下来得出的是如果充足理由律是正确的,那么就没有偶然命题;如果充足理由律是正确的,每个真理是一个必然真理。比如“斯德哥尔摩是瑞典的首都”、“火星有两个卫星”、“蜘蛛有八条腿”和“英国军队在艾尔金爵士的指挥下于1860年焚烧了北京的圆明园”等命题就和“5+7=12”和“没有液体的酒瓶”在同样的意义上是必然的真理。但这是荒谬的。因此我们一定会得出充足理由律是错误的结论。[4]因此,宇宙论证明的关键前提是错误的。(值得注意的是如果我们愿意接受每个真理是一个必然真理的结论,我们就无需宇宙论论证。我们从这个论证所推出的结论是如果有物存在,那么有物存在是一个必然真理。但这显然是从所有真理是必然真理这个观点中推出来的。说明这点的另一种方式是说如果某个命题需要所有的真理是必然真理的话,那么构造一个这样的论证是可能的,它以这个命题作为前提,它的结论是如果有物存在,那么有物存在是必然真理,这不是非常令人惊奇的。)如果我们假设在世界上有一个真实的偶然性,我们就必须将“究竟为什么有物存在?”这个问题

122

看作是尚未回答的。

我们所考察的这个论证并没有排除通过应用充足理由律的某些“严格的”版本来表明有一个必然存在物的可能性,同样类型的某些弱的原则并不要求所有的真理都是必然真理。例如,一个人会根据哪些真理(包括“存在着偶然的存在物”)具有充足的理由来发现一个合理的原则,尽管一些真理(包括所有真理的集合,即是将所有的真命题合成一个单独的命题)不是这样。或者一个人会去发现一个合理的原则,它应用于所有偶然的真理,但是诉诸一些比“充足理由”更弱的观念。一个这样的原则会是“所有偶然真理**至少有部分的解释**”。(如果对于必然存在物存在的论证将这种原则作为一个前提,那么它也必须有类似于“如果一个人要对偶然存在物中任何种类成员的存在做出**哪怕是部分的解释**,它也必须引用外在于那个类别的特性和关系的事实”这样的前提。)这个观念是有前途的,但它需要论证。也许有人会问,对结合所有真命题的一个命题的真理性的“部分的”解释会是什么样子的?对巴黎是法国首都这个事实的解释会是所有真命题的结合的一个命题的真理性的“部分的”解释吗?如果是的话,在圆括号中提到的那个前提就不是非常合理的。如果不是的话,假设是所有真命题的结合的命题的真理性具有一个部分的解释又具有多少合理性?我将讨论第一种类型的一个论证,这个论证诉诸一个原则,根据这个原则**某一种类**的所有事实具有一个解释:对于存在着的每一个存在物,对于它的存在有一种解释。

我们说如果一个存在物的存在不依赖于外在于它本身的存在物,一个存在物就是一个**独立的存在物**。(这就是说,它的存在除去它自身和它的部分——如果它有部分的话——之外不依赖于任何存在物。)如果一个存在物不是独立的,我们称它为**依存的**。重要的是认识到如果一个存在依赖于外在于它自身的存在物而存在的话,这并不能得出那些存在或关于它们的事实构成了对于它的存在的充足理由(在充足理由律所需要的意义上)。例如,你和我的存在依赖于我们的父母和我们所有的祖先。对于所　123

有理解这一点的人来说，我的父母相遇并有了后代以及你的父母相遇并有了后代并没有解释。但是如果这些事实真的没有解释，你和我的存在取决于我们的父母，因此你和我是依存性的存在物这一点仍是真的。

我们所意识到的所有存在物似乎都是依存性的存在物。一个独立的存在物会是什么样子呢？一个独立的存在物会有什么功能呢？一个**必然**的存在物看上去像是一个不错的方案。（然而，必然的存在物是一个独立的存在物却不是轻易就能证明的。任何想要证明这个结论的人就在某种程度上证明了像下面这种情况的不可能性。假设 A 是一个必然存在物，A 引起了 B 的存在，A 引起 B 的存在是必然的。那么 B 将是一个必然的存在物——B 将在所有可能的世界中存在，因为 A 在所有可能的世界中存在，在它存在的每个可能世界中，引起 B 在那个可能世界中存在——但是 B 的存在绝不依赖于 A。）

能有一个存在物是独立的和**偶然的**吗？构造有这类存在物的情况是可能的。假设一个存在物在虚空的空间中“突然存在”，没有什么原因解释它：它只是**存在了**。（如果这不是由我们已经假设的东西所暗示了的话）再假设没有其他的存在物在最轻微、最遥远的程度上和这个存在物的存在有半点因果关系。因为没有什么理由解释这个存在的存在；能够合理地称，这是一个偶然的存在物。由于它的存在绝不依赖于其他存在物的存在或特性，似乎明确的是它不得不被划分为一个独立的存在物。

而且，有一个独立的偶然的存在物，它**总是**存在，不是自明地不可能的。例如，假设有一个存在物 X，它总是存在，总是由 A、B、C 三个部分组成。假设 X 在本质上由这些部分组成：假设仅仅当 A、B、C 存在且以某种方式结合在一起的时候 X 存在；假设在 A、B、C 的排列关系上没有必需的要求；假设它们以其他的方式排列也是非常可能的。假设，A、B、C 的存在和它们的排列并不取决于其他的存在物。现在要么 A、B、C 都是必然的存在物，要么至少其中一个是偶然的存在物。如果其中一个是偶然的存在

物，它是一个总是存在的、独立的、偶然的存在物。但是尽管所有这三个部分都是必然的存在物，由它们所组成的存在物X是一个独立的、偶然的存在物，它总是存在——如果A、B、C不是以那种方式被安排X就不会存在，然而它的存在并不取决于外在于它本身的存在物。

然而，这些情况可能代表的只是表面的可能性，不可能有一个独立的、偶然的存在物。如果我们考察第一种可能性，一个只是突然存在的存在物，我们会有某种形而上学上的困扰。某些东西只是突然存在而没有**任何东西**甚至部分地解释这个事件，这个看法不是有些奇怪吗？中世纪的哲学家有这样一句口号：*Ex nihilo nihil fit*（“无物出于虚无”）。这听起来很不错。一些人会认为它是自明的。然而，另一些人会认为它依赖于充足理由律，以及下面的洞见，即如果有什么真的出自于虚无的话，对于它的存在就不能有解释，因为在解释中没有对象或事实可被引用。他们会争论说如果充足理由律是不可信的，那个中世纪的口号就也是不可信的。 124

然而，联系到这个口号，重要的是注意到没有什么人曾反对过它。犹太—基督教教义中上帝“从虚无中”创造了万物并不能否定这个口号，因为这一教义的意思仅仅是上帝并没有从某些前存在(pre-existent)的、独立于上帝的意志而存在的物质中创造万物。毕竟，创世的教义意味着万物的存在取决于外在于自身之外的某种东西，因此，它并不破坏无物出于虚无这个原则。它并不被一种称作“持续创造论”(“continuous creation”，流行于20世纪50年代)的宇宙论模式所驳倒，根据这种模式，氢原子在空间中“突然存在”是因为局部的万有引力的潜能，它取决于已经存在的物质的空间分配。它被当前标准的宇宙论模式，即“大爆炸”所否定，因为这种模式解决了近几年关于后继于初始的单一性(the initial singularity)的事件的问题。(大爆炸模式能被试图解释单一性本身的努力所**补充**。我们现在考察这个普遍化理论的一个显而易见的例外。)它并不被普遍存在的所谓初始粒子的突然存

在所否认，那是量子场理论的一个后果，因为这些粒子的突然存在是由于一个更为基本的叫做量子场的物理实体的特性（不久我们将回到这一点上）。没有任何在先存在的存在物的帮助，一个存在物就不能存在，这个观点似乎至少是看似合理的。

如果假设会有独立的、偶然的存在物，它在某一个时刻开始存在是奇怪的。那么假设有一个独立的、偶然的总是存在的存在物也并不更加奇怪。假设有一天当我们在森林里漫步的时候，碰到了一个直径大约两米的透明球体。[5]我们不会想到去怀疑对于它的存在有某种解释——尽管我们意识到充足理由律所面临的困难。尽管我们不能接受每个事实都有一个解释这个观点，我们可以确信许多事实（其中包括存在着一个直径大约两米的透明球体这个事实）有着解释。我们能通过说它总是存在，甚至是假定它总是存在来解释那个球体存在的事实。没有人会说有人能通过引用某物总是存在的事实来解释总是存在的某物的存在，但是有一些哲学家会认为如果一个事物总是存在，就能得出它的存在没有解释。（例如，见我们在第一章中“我们的三个形而上学问题的第二套答案”。）但想像某些总是存在的事物存在的解释肯定是可能的。例如，如果太阳总是存在，总是一个辐射的物体，那么就总是有太阳光。会有一个太阳光总是存在的解释：“因为太阳总是存在，总是一个辐射的物体。”

125

对于那个透明球体的存在一定有一个解释的信念和那个对象的特征没有什么关系。它是一个更为普遍的信念的结果，这个信念能被表述为一个原则（充足理由律的一个限制的版本）：

每个存在物都有这一特征：它存在的事实有一个解释。

（这是比充足理由律弱得多的原则。来看那个球体的例子。这个原则说一定有那个球体存在的事实的解释；它并没有说一定有它直径是两米的事实的解释。）

如果这个充足理由律的限制版本是正确的，就可以看似合理

地假设没有独立的和偶然的存在物（无论是在过去的某个时间突然存在的存在物还是总是存在的存在物）。与这个合理的观点相等同的一个命题是这样的：如果有任何存在物绝不依赖于或在某种程度上依赖于外在于它们的事物而存在，那些存在物是必然的存在。论证如下：对于每个存在的存在物，它存在这个事实具有一种解释（如充足理由律的严格版本所告诉我们的），如果一个存在是真正独立的，有对于它的存在的惟一一种解释：它的非存在是不可能的。（一个独立的存在物存在的解释还能有其他形式吗？根据定义，这个解释不能引用任何外在于那个存在物的行为或特性的事实。）

如果没有独立的和偶然的存在物，对于必然存在物的存在就有一个合理的论证。这个论证可以被划归为宇宙论证明的一个版本，因为它从存在着存在物这个观点推论出存在着必然的存在物这个结论。实际上，这是一个非常简单的论证：

> 当我们向四周打量的时候，我们感知到各种存在物。因为它们是存在物，可能有一个存在物，它是存在物的**全体**：世界是一个独立的存在物，因为根据定义没有什么是外在于世界的。但一个独立的存在物必须是一个必然的存在物。因此，世界是一个必然的存在物。能够合理地论证肯定也有另一个必然的存在物，是世界的**部分**的必然存在物——如果一元论是错误的，并且世界**具有**部分。因为一个必然的存在物不能完全由偶然的部分构成，这是一个合理的看法。（合理的但不是自明的。毕竟，一个无限的存在物能完全由有限的部分构成，一个永恒的存在物能够完全由短暂的部分构成。但这**的确**看起来是合理的。）然而，我们所观察到的世界的所有部分——凯撒、泰姬陵和太阳——是偶然的存在物。因此，世界一定有我们看不到的部分是必然的存在物。

这是必然存在物存在的一个证明吗？（即上面一段的前五句话是

一个必然存在物存在的证明吗？注意那段话的后续部分是对一个**进一步的**结论的论证；如果这第二个论证是错的——比如说，因为一个必然存在物完全由偶然的存在物组成是可能的，前五句话“仍然”是对一个必然存在物的存在的证明，这个论证独立于第二个论证。）或者如果不可能存在着独立的和偶然的存在物这个前提得到了承认，那么它是否至少是一个必然存在物存在的证明呢？它不是，因为它不仅依赖于一个独立的和偶然的存在是不可能的这个前提，而且依赖于另一个前提，这第二个前提是非常可疑的，它就是：存在一个是所有存在物的整体的存在物；**世界**是一个存在物，一个个体事物。（我们在第二章中说过世界，即所有个体事物的总和，本身是否是一个个体事物这个问题在后面会变得很重要。）不同于世界是一个个体事物的另外一种说法——它显然不是一种质料、一种普遍物或是一个事件——是世界的存在只是个体事物的单纯集合。如果世界只是单纯的集合，那么在严格的意义上就没有“世界”这回事。如果世界只是一个单纯的集合，“世界”(the World)这个词的任何用法只是一个语言行为，这个词的用法不过是对所有的个体事物的一个集合性的说法。如果每个个体事物都像——比如说——电子或夸克这样的基本粒子，那么“世界”这两个字只不过是语言的圈套，它是为了给出关于基本粒子的特性和它们分布方式的一般陈述，人们能确定无疑地在原则上摒弃它。[由这个讨论我们所要记住的是，世界不是必然地和宇宙(cosmos)或物理宇宙(physical universe)一模一样。“宇宙是世界”是一个或真或假的形而上学理论。如果它不是真的(比如，因为世界包含着上帝或是另外一些个体事物，它们不是宇宙的一部分)，当前的讨论就和宇宙是不是一个个体事物不相关。我提出这点是因为康德关于宇宙的一些观点和世界不是一个个体事物这个观点有些表面上的相似性，我想将现在的这个讨论和康德的观点分开。如果我正确地解释了康德，他是认为宇宙不能一致地被看作是一个有着一系列确定的、可以被发现的特性的统一的对象。我认为这个立场已经被现代宇宙科学驳倒

了。人们对此已经说了很多,我必须再说一点:如果宇宙能够被一致地看作是一个有着一系列确定的、可以被发现的特性的统一的对象,在我看来,这并不能得出它在严格的、形而上学的意义上是一个个体对象。一位形而上学家会认为从严格的、形而上学的意义上来说木星是一个粒子的单纯集合,他也会认为这不能阻止天文学家把这些粒子看成由它们组成了一个具有直径、质量等等特性的对象。]

如果世界只是一个单纯集合,可能就只有偶然的存在物,而没有一个偶然的存在物是独立的存在物。世界是一个包含着无限多个个体事物的结合或许是可能的,或许下面的情况是可能的,个体事物 A 的存在取决于个体事物 B,B 取决于 C,C 取决于 D,直至无限(或者是 A 取决于 B 和 C,B 取决于 D 和 E,C 取决于 D,F 和 G,……)。如果这种情况是可能的,当前这个宇宙论证明的版本就是失败的。

实际上,要反驳世界是一个个体事物这个观点有许多事情要做。无神论者倾向于将世界等同于宇宙,他们经常提出一种观点,其中宇宙的要素具有交互的依赖性,这多多少少和上一段文字中所描述的模式是相同的。那些有神论者相信,正如所有的有神论者所认为的,上帝不是被迫去创作事物,那些有神论者接受了当前这个宇宙论证明的版本的其他前提(一个独立的、偶然的存在物是不可能的),有神论者想要拒绝的是世界是一个个体事物这个观点。 127

为了了解有神论者为何拒绝这一观点,我们假设世界是一个个体事物,并假设没有独立的、偶然的事物。让我们来看这些假设对于有神论者来说会产生什么样的后果。我们称世界这个个体事物为"W"。如果 W 是一个真正的个体事物,不只是一个集合,那么(在给定了有神论的条件下)它将上帝作为一个部分,它的其他部分是上帝创造的各种存在。现在让我们来看可能世界中的一个,其中上帝选择了不创造事物——比如说是可能世界四。在可能世界四中,除了上帝(以及上帝的部分,如果上帝有部

分的话)之外,不存在个体事物。如我们所看到的,现在 W 是一个独立的存在物。尽管上帝是 W 的一部分,而 W 的所有其他部分是依存性的存在物(它们依存于上帝而存在),W 不取决于自身之外任何东西而存在仍然是真的。由于没有独立的和偶然的存在物,就得出 W 是一个必然的存在物,因此存在于可能世界四中。所以上帝和 W 都存在于可能世界四中。但是在可能世界四中除了上帝和上帝在可能世界四中具有(如果有的话)的部分之外什么都没有。似乎相当明确的是 W 在可能世界四中不能是上帝的一部分,尽管上帝会有部分。(我知道的所有有神论者都否认上帝会有部分。例如,英国圣公会的第一条款,"只有一位上帝……没有身体、部分,不受感情左右……")毕竟,实际上上帝是 W 的一个部分。因此,在可能世界四中,W 和上帝会是同一的;即"它们"会是同一个个体事物。但是在实际上,W 和上帝是两个个体事物:举例说,泰姬陵是 W 的一个部分,但它不是上帝的一个部分。对于两个个体事物来说,它们不可能是同一个个体事物。

如果有人怀疑这一点,那么让我们换一种方式来看这个问题。还是假设可能世界二是现实世界。如果 W 和上帝在可能世界四中是同一个个体事物,那么在可能世界四中的这个个体事物中就可能存在两个个体事物。在可能世界四中的上帝(或 W)能够正确地这么说:"在可能世界二中,有两个个体事物,一个创造了作为部分的存在,另一个没有创造作为部分的存在。如果可能世界二一直是现实世界,我应该具有它们两者。如果可能世界二曾是现实世界,对我来说,我创造了作为部分的存在是真的,我没有创造作为部分的存在对我来说也会是真的。"这么说显然是不可能的。这不是任何存在物在**任何**可能世界中所能(正确地)说的话。导致这个矛盾的假设(除了内在于有神论的各种观点之外)是当前宇宙论证明的版本的两个前提。因此,这个有神论者会否认这两个前提中的一个或将两个前提全都否定掉。如我们所见,有神论也会拒绝这两个前提中的一个或是两个,在缺少强

128

有力的论证的情况下它们几乎不是我们能假设为真的前提。

我们看到有一些论证会使那个前提（没有独立的和偶然的存在物）有些道理，但我不想把这些论证看成是"非常强有力的"。我知道在根本上没有对世界是一个个体事物而不是一个个体事物的单纯集合这个前提的论证。

其他的宇宙论证明能给我们帮助吗？有一些宇宙论证明并不依赖于充足理由律的限制版本。也就是说，有一些论证并不取决于充足理由律，但是它们像我们已经讨论过的论证一样，从某种存在物存在（我们知道这一点是因为我们观察到了这一点）这个前提开始得出有一个我们观察不到的存在物，这个存在物在某种意义上比我们所观察到的存在物在更强的意义上存在。这种论证是第一因论证。这一论证的最著名表述是圣托马斯·阿奎那做出的，其精要如下：

产生了我们在周遭世界中所观察到的任何给定的存在物（凯撒、泰姬陵、太阳）的因果链不能"无限回溯"。这样的一条因果链一定有第一个成员、一个初始者。（我们认为因果链上的这个成员是一个**存在物**，它是其他存在物存在的原因，而不把它看作是引起其他存在物存在的**事件**。）因果链的初始者本身不能成为存在，因为没有存在物能成为存在除非某些存在物是它成为存在的原因，没有存在物是它自身成为存在的原因。因此，至少存在一个"第一因"：一个从不会成为存在的存在物（也就是说，一个要么总是存在的存在物或是以每种方式"外在于时间"的什么东西），这个存在物是因果链的初始者，它产生了我们所观察到的成为存在的存在物。

对这个论证的大多数异议集中在这个前提，即因果链一定有一个初始者。我们并不深入这个反对意见，因为即使这个论证确定无疑地证明了它的结论，这个结论对于它的目的来说也不是强有力的；它的结论不能提供给我们这个问题（究竟为什么有物存

在?)的答案。第一因论证,如果它证明了什么的话,仅仅证明了这一点:至少有(或曾经有)一个存在物,它并没有成为存在,它能够(或曾经能够)使存在物成为存在。这样一种存在物实际上比呈现给我们感官的存在物在更强的意义上存在:不像那些存在物,它无需依靠其他存在物而成为存在。然而,如果有一个这种存在物,我们仍然会问**为什么**有这种存在物。“因为它总是存在”不是“为什么有一个总是存在的存在物?”这个问题的答案。(与之类似,“因为它是外在于时间的”不是“为什么有一个外在于时间的存在物?”这一问题的答案。)

我们已经考察了宇宙论证明的几个版本,没有发现一个对必129 然存在物的存在的任何证明。从这个失败中不能肯定地得出什么结论,因为也许有宇宙论证明的其他版本能够获得成功,它们能成功地表明有一个必然的存在物。在这一点上,我只能表明我的信念,即没有已知的论证(无论它是宇宙论证明的一个版本还是某些其他种类的证明)是一个必然的存在物存在的成功证明。

我们不能发现一些支持某个观点的证明的一个显而易见的原因是那个观点是错误的。会没有一个必然的存在物吗?如果没有必然的存在物,(似乎对我来说)这个问题(究竟为什么有物存在?)就没有答案。我承认可能性和必然性的形式逻辑并不排除下面的观点:即使没有必然的存在物,仍有存在物是一个必然的真理。因为所有的可能性与必然性的形式逻辑能够告诉我们,在每个可能世界中会存在着存在物,**这样或那样的存在物**,尽管在所有可能世界中没有一个**惟一的**存在物。(如果存在着存在物只是偶然的真理,就难以看出什么能解释这个真理或者是对于“为什么存在着存在物”这个问题如何能有一个答案。如果存在物存在只是一个偶然的真理,至少有一个其中没有存在物的可能世界,我们就难以看出如何会有对这个偶然真理——即那个世界或是那些世界之一不是现实世界——的任何解释。如我们所看到的,对偶然真理的解释要援用其他偶然真理,在对存在物“竟然存在”的解释中能援用什么样的偶然真理呢?如果存在着存在物

是一个偶然真理的话，那么必须碰巧有存在物——这里所必须说的就是如此。）我们都知道，即使没有必然的存在物，存在着偶然的存在物仍然是一个必然真理。

然而，我们会对这个观点的一致性提出疑问。想像两个存在物，爱丽丝和伯特伦，它们是可能世界一仅有的存在物。假设在可能世界一中，爱丽丝知道至少有两个另外的可能世界，在其中的一个（可能世界二）只有她存在，而另外的一个（可能世界三）只有伯特伦存在。如果仅有三个可能世界，那么某物存在就会是一个必然的存在，然而会没有必然的存在物。假定爱丽丝从对可能世界二的知识中能得出有第四个世界，在这个世界中既没有她自己，也没有伯特伦，也没有任何别的东西存在，这对于她来说不也是合理的吗？她知道她能存在而无需伯特伦存在，她知道伯特伦的不存在无需"补充以"第三个个体事物的存在（可能世界二），她知道她根本无需存在（可能世界三）。她知道伯特伦能存在无需她的存在，她知道她的不存在无需"补充以"第三个个体事物的存在，她知道伯特伦根本无需存在。下面一种情况的不可能性在哪里呢？即她、伯特伦以及任何存在物都不存在。似乎可以合理地得出这样的结论，如果没有必然的存在物的话，那么无物存在就是可能的。

最后我们可以总结说形而上学不能提供给我们这个问题（究竟为什么有物存在？）的答案。回答这个问题的惟一办法似乎是证明必然存在物的存在，我们不能做到这一点。我们做不到这一点要么是因为（1）没有必然的存在物，要么是因为（2）尽管有必然的存在物，但没有办法证明它的存在，要么是因为（3）有一种对必然存在物的证明，只是我们根本没有获得发现它所需要的思想工具。至于是哪一种，这需要读者自己来回答。 130

在结束本章之前，我想要考察这样一种看法：科学在形而上学的失败之处能够成功，或是已经成功了。这种看法来源于当前的科学研究，即人们如何解释宇宙从中产生的单一性（Singularity）。（按照那种被普遍接受的宇宙论模式，这种模式既由天文学的观察所证实，又由相对论的理论所说明，在过去比现在空间要

小得多，人们愈加回溯，空间愈小；如果有人向前追溯足够长的时间的话——100或150亿年——人们就会发现空间的总量收缩到了一个有限的、数学上的点：那个“单一性”。宇宙从这个点中的突然出现——在这个事件发生之后物质以极高的速率远离这个点——被称为“大爆炸”。）

这样的一种推测用上了“虚无是不稳定的”这个说法，这大致暗示了虚无维持虚无是不可能的：虚无内在的本质是要必然地产生出事物。这个说法似乎给许多杰出的科学家留下了深刻的印象（我称之为一种说法是因为它是一个含混的英语用法，它绝不是由数学式的规范所确定的思考）。另外一些同样杰出的科学家怀疑甚至鄙视这一点。这里肯定有不少派别政治的因素：严肃对待这种推测的最强烈的支持者通常是反宗教的，他们将这看作是一种丝毫不涉及一位创世者的说明宇宙产生的方式。相反，相信上帝的科学家[例如，辞去了剑桥大学的数学物理学教授而成为了一名英国圣公会牧师的约翰·波尔金霍恩（John Polkinghorne）、哈佛大学的天体物理学家和科学史学家欧文·金格里奇（Owen Gingerich）、还有被誉为“现代天文学之父”的阿兰·桑德奇（Allan Sandage）]抨击一些科学家所主张的对“究竟为什么有物存在？”的这种解释。例如，桑德奇说：“科学不能回答最深刻的问题。一旦你问为什么有物存在而不是无物存在，你就超出了科学的范围。”[6]（除了宗教的和科学的动机之外在这些论述的背后还会有其他的动机。他们担心一些科学家进行宏大的公共叙述会使科学陷入争论，甚至使科学遭受嘲笑。）

无论科学家们自己怎么想，许多哲学家对科学家们所解释的（或是打算解释的）“究竟为什么有物存在而不是无物存在”印象深刻。下面的文字出自最近的一本教科书：

> 过去和现在的许多哲学家认为究竟为什么有物存在而不是无物存在这个问题是不科学的。一些人称这个问题是无意义的，因为它永远不会、甚至在原则上不会得到回答。另一些人称这个

问题属于形而上学领域，永远超出科学的范围。

科学证明了这些哲学家是错的。现代科学没有忽略究竟为什么有物存在而不是无物存在这个问题。因为有史以来第一次，这个问题有了一个可能是科学的答案，它建立在因为虚无必然是不稳定的，宇宙就必然存在这个观点上。为什么有物存在而不是无物存在呢？归根结底，因为一些东西——宇宙——必然存在。[7]

131

但是说"虚无是不稳定的"是什么意思呢？如我们所见，"虚无"不是一个对象的名称，有人会认为形容词"不稳定的"表达了一种特性，当然，只有一个对象才具有特性。因为有不稳定性，就一定有什么东西是不稳定的：一定有一个不稳定的对象（一个处于某种状态的对象极易滑向另一种状态）或是一定有许多彼此处于不稳定的关系中的对象。如果有任何一种这样的对象的话，（尽管你可以称它们为"虚无"），就没有虚无了。上面一段文字的作者十分细致地意识到了这一点。在此之前，他们说："一个不稳定的虚无？这听起来好像'虚无'是一种事物——一个神秘的脱前离能量的、脱离空间的、脱离事件的和脱离物质的对象，它只是不稳定的。但虚无不是一个事物。虚无只是虚无。"[8]

然而，尽管认识到了这个困难，但是作者们对于解决这个困难毫无作为。而且，引用的第二段文字产生了另外的一个困难。作者意识到如果什么都没有的话，也就没有时间的流逝这回事。但是不稳定性的观念是一个不一致的时间性的观念。说某种事物的状态是不稳定的，即某种事物在一个给定的时间中是不稳定的，那么对它来说就存在着消失或被另外的在以后的时间中不相容的状态所取代的趋势。因此，说虚无是不稳定的只能意味着如果在一个特定时间什么都没有的话，那么这个事物的状态会有一种消失的趋势或是被后来的时间中"有什么事物"的状态所替代的趋势。如果什么都没有是和时间的流逝不相容的，不稳定的虚无的观点所根据的第二个理由（第二个理由，即，除去如果什么都没有的话就没有什么具有不稳定性这一明显的理由之外的理由）

就是无意义的。

如果这种说法是无意义的，为什么有一些人乐此不疲呢？我相信这种无意义被由“真空”(vacuum)这个词引起的一些迷惑所掩盖。根据现代量子场理论(quantum field vacuum)，对象能在所谓的量子真空中突然(时间性的)存在。“真空”这个词强烈地暗示了虚无。但是在17世纪，真空就不真的是虚无了，因为真空有各种特性(如果没有别的特性的话，它至少具有空间的广延)，而虚无没有任何特性。现代物理学中的量子的真空远不是虚无。它只是量子场的最低的能量状态(因此，量子真空只是量子场的单纯变体：量子真空是量子场处于某种状态时所用的名称，正如“拳头”是手处于某种状态时所用的名称)，量子场是一个有着非常复杂的结构的物理对象，这个结构被一系列包含着各种明显随机的数值的因素所说明。量子真空在这个意义上是不稳定的：它不可避免地是粒子的缺乏。即使量子场处于最低的能量状态，粒子——比如说光子(photons)或光子/反光子对(proton/anti-proton pairs)——仍有机会在那个场中出现并将能量转化为探测它们的工具。(在某种条件下，比如一个扩展的时空)真空状态有可能演化为一个非真空的状态，这个状态极不同于没有粒子的状态。有人可能会用“虚无是不稳定的”这种说法来描述量子场理论的一种后果，但是这些词不过是一种说法而已，它们不能用来描述严肃的形而上学真理。[然而，我不否认这个说法是适当的。量子真空被称为“真空”不是没有道理的，像纳尼亚(Narnia)的世界在开始时一样，它“真的非常像是虚无”。]在量子场中出现的粒子并不是真的从纯粹虚空中产生，而是从量子场，一个物理对象中产生。

对于“虚无是不稳定的”这一说法的反思并不意味着宇宙是从量子场的局部波动中产生的。毕竟，量子场是宇宙的一部分。(实际上，当前的物理理论假设了不止一个量子场，但物理学家将这看作是当前理论中不令人满意的特征，他们正在努力将量子场的个数减少到一个。而且，万有引力不能令人满意地被描述为量

子场的一个现象,但是物理学家们希望能够提供一种万有引力的量子理论,将描述量子一万有引力场的理论和描述其他现象的理论统一起来。对于我们的目的而言,最简单的方法是假设所有这些都已经做好了。正是这个假设使我们能谈论量子场。)

这些反思通过描述类似于所熟悉的量子场的某种对象的特性来进行,他们断定宇宙是产生于那种对象的不稳定性所造成的波动。哦,他们很幸运。关键在于即使他们是成功的,他们将仅仅通过预设一个具有某些特性的对象并通过表明一个具有那些特性的对象如何产生了宇宙这样的对象来解释宇宙的存在。(科学的解释将进行如下:人们会由某物的特性来解释一个现象,那个特性能够独立于那个现象而被描述。例如,人们通过求诸一条甚至在没有固态物质的情况下仍然起作用的物理法则并通过表明这些法则的作用如何产生了超导的现象来解释超导性。)即使他们是成功的,人们仍然会问为什么有这样的对象。[9]

如果那些打算以我们所设想的方式解释宇宙的生成的科学家们对于这个问题(究竟为什么有物存在?)有了一个答案,他们就能够表明这个对象是一个必然的存在物,或者至少是有一个这样的对象是一个必然的真理。他们将如何说明这一点呢?他们肯定还没有做出看似说明这一点的事情。当前对于宇宙所由之产生的单一性的证明的反思并不比对于高温下超导性的存在的解释更接近于一个必然的真理。这个对比的相似性是由于"虚无"和"真空"这两个词所做的游戏。

因此,科学家们没有在形而上学家失败之处取得成功。科学家帮助不了形而上学家,形而上学家们也帮助不了他们自己,对于"究竟为什么有物存在?"这个问题我们没有答案。

133

进一步的阅读建议

唐纳德·巴瑞尔(Donald R. Burrill)编著的《宇宙论证明》(*The Cosmological Argument*)是一个有用的集子。理查德·泰勒(Richard Taylor)《形而上学》(*Metaphysics*)的第 11 章中对建

立于充足理由律的宇宙论证明进行了出色的表述和捍卫。对于充足理由律的讨论见莱布尼茨的《自然与恩宠的原则》(*Principles of Nature and Grace*)(尤其是第 7 节),威廉·L·罗(William L. Rowe)的《宗教哲学》(*Philosophy of Religion*)的第 3 章,彼得·范·因瓦根(Peter van Inwagen)的《论自由意志》(*An Essay on Free Will*)第 202—204 页。

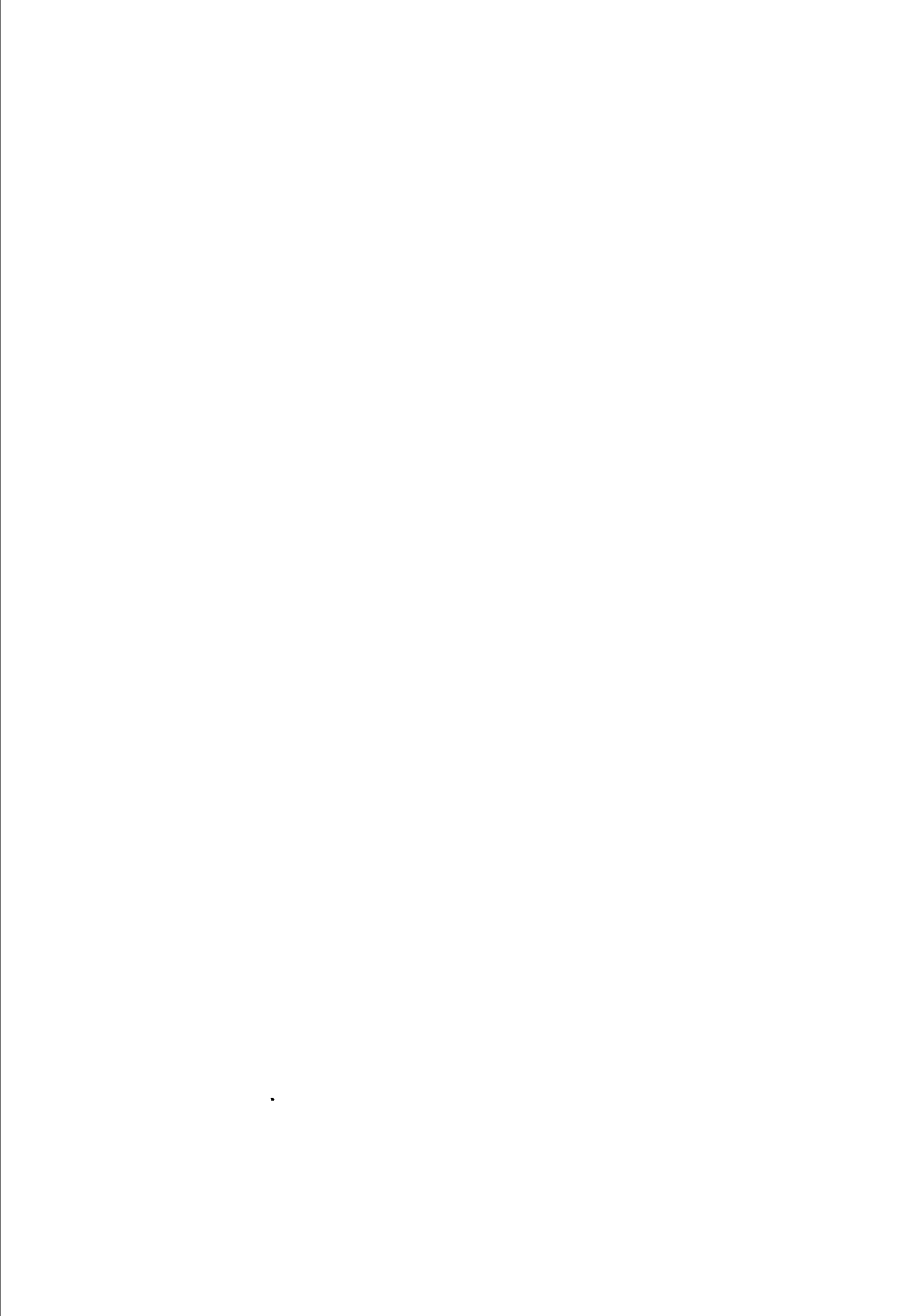
对于量子场在当前物理学中的所扮演的角色的解释,见约翰·波尔金霍恩(John Polkinghorne)的《粒子的游戏》(*The Particle Play*)。

注释:

1. G. . W. 莱布尼茨("充足理由律"主要和他的名字联系在一起)这样陈述这个原则:"现在我们必须上升到形而上学,运用这个**伟大的原则**……它认为**凡事无不是由充足理由律而发生的**,也就是说对于一个对事物有着充分知识的人来说没有什么事情的发生不是因为有一个规定它是这样而不是那样的充足理由的。"[《建立在理性基础上的自然与恩宠的原则》(*Principles of Nature and Grace, Founded on Reason*, 1714, &7)]这段译文摘自《莱布尼茨:哲学著作选》(*Leibniz: Philosophical Writings*, trans. and ed. by Mary Morris, London: J. M. Dent& Sons, 1934),第 25—26 页。
2. 宇宙论证明通常被归类于上帝存在的证明;即有一个独特的、必然的存在的位格(Person),他是造成其他所有事物存在的原因。但是宇宙论证明的结论,至少是这个结论通常的形式,既没有说有一个且只有一个必然存在的存在物,也没有说任何必然存在的存在物是一个位格。实际上,这个结论正是经常在这一点上受到批评,即不能被解读为"上帝存在"。但就我们的意图而言,这不是这个论证的缺点。如果有 1002 个必然的存在物,没有一个在任何意义上是一个位格,如果我知道了这一点,我就会知道为什么有物存在而不是什么都没有。
3. 可能世界四是现实的世界这个命题是一个错误的命题,但如果这是真的,它就会使所有会是真理的命题——在那个环境中——成为真理。只有这样的"世界命题"(断定一个特定的可能世界是现实世界的命题)能够使所有的真理成为必然。
4. 专业的形而上学家会发现这个论证中假设了如果命题 A 和命题 B 具有同样

的真值，则它们是同一个命题。或者，至少是这个论证假设了如果命题A和命题B必然地具有同样的真值，如果它们是偶然真理的话，事实A不能被提供为事实B的一种解释。这个假设是有争议的，它也是重要的。例如，假设上帝必然地存在，在本质上是万能的，对上帝来说规定偶然真理的完整集合是可能的。那么上帝规定可能世界二是现实世界这个命题仅仅在可能世界二中是真的。但假设命题"上帝规定可能世界二是现实世界"是真的话，是"为什么可能世界二是现实世界"这个问题的一个正当的回答并不是完全不合理的。（无疑这种反对意见也有着非神学的类比。）这个反对意见是严肃的，应该得到一个长篇的回应。这里是一个简短的回应：假设所想像的那种情况是现实的。对上帝规定可能世界二是现实世界的解释是什么呢？这个事实是它自身的解释吗？它的解释是不是上帝规定可能世界二是现实世界这个进一步的事实？上帝想要现实世界具有某个内在的特性F，和只有可能世界二具有特性F共同是它的解释吗？似乎所有这些备选方案都不是令人满意的。（来看第三种情况。如果一个可能世界具有一些内在的特性，它具有那个特性是必然的真理。现在来看这个命题，上帝想要现实世界具有特性F。这个命题要么是必然的要么是偶然的。如果它是必然的，可能世界二是现实世界这个命题就将是必然的，可能世界二将是惟一的可能世界。如果它是偶然的，用什么来解释它的真理呢？上帝规定了上帝想要现实世界具有特性F?）还有什么其他的备选方案？ 134

5. 透明的球和下面讨论中的其他地方借鉴自理查德·泰勒的《形而上学》(*Metaphysics*, 4th ed. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1992.)的第99至108页中对宇宙论证明的出色阐释。
6. 引自1991年3月12日《纽约时报》的"科学时代"栏目的一篇文章。
7. 丹尼尔·考拉克(Daniel Kolak)和雷蒙德·马丁(Raymond Martin)的《没有答案的智慧：哲学经验指南》(*Wisdom Without Answer: A Guide to the Experience of Philosophy*, 2nd ed. Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1991, pp. 79—80.)，第79至80页。
8. 同上书，第77页。
9. 关于最近对大爆炸的前因的科学思考，见丹尼斯·欧沃拜(Denis Overbye)的"在大爆炸之前，有什么……?"("Before the Big Bang, There Was... What?")，载于2001年5月22日《纽约时报》的"科学时代"栏目。又见Jim Holt的"没有什么冒险"("Nothing Ventured")，载于1994年12月的《哈普斯》(*Harper's*)。



第三部分　世界的栖居者



导　论

这本书的最后部分是关于**我们**，即世界的栖居者。也就是说，这一部分讨论人类以及任何与我们足够相似，以至可以看作是我们在这个世界中共同的栖居者的存在物。[在这个意义上使用“栖居者”(inhabitants)这个词是合理的，猿、海狸和大象——甚至还有蚂蚁——是“我们在这个世界中共同的栖居者”，这个词是由形容词“居住着的”(inhabited)而来的——如在“那个岛有人居住吗?”中的意思。]传统上用来描述我们和与我们“足够相似的”存在物的词是“理性的”(rational)。然而，人类也会非理性地行事，天使和火星人(如果有天使和火星人的话)在指定的意义上也是理性的。猿猴、海狸和大象在指定的意义上不是理性的。[1]然而，非人类的陆地动物——尤其是猿——也许是非常**智慧的**(*intelligent*)。因此，在第三部分中我避免用“智慧的”这个词来指我用“理性的”这个词所指的意思。用“智慧的”指一种哪怕是最聪明的猿猴也不具有的精神能力的用法是相当普遍的，如在“在宇宙中的别的地方寻找智慧生物”这一人们所熟悉的说法中。(在本书的几个地方，我自己在最强意义上使用“智慧的”这个词。例如在第一章中，我说康德对人类没有成功构造一种形而上学科学的诊断可以同样应用于“智慧的海豚”。)在这里，“智慧的”的含义就是我用“理性的”这个词的含义：说宇宙中的其他地方有智慧生物的人会认为在宇宙的某个地方存在着具有和我们相同的精神能力的存在物，而这些精神能力哪怕是最“智慧的”猿类也不会和我们分享。[2]

那么，理性(rationality)是什么呢？让我们通过考察另一个问题来试着回答这个问题，这个问题是哲学家路德维希·维特根

斯坦问到的:“我们说一只狗害怕它的主人会打它,但不会说这只狗害怕它的主人明天会打它。为什么不呢?”最初的回答是,“明天”这个词所表达的意思是完全外在于狗的精神世界的。如果说狗具有观念的话,那些在任何时候构成了它的思想内容的观念是那种意识到的事物的观念,或是它所意识到的不是事物(比如即将被打)的直接后果的观念。对此,人们常常这么说,狗——还有所有其他不是人类的陆地动物——“不能抽象思维”。这个看法(应用于我们人类的先祖)在 W. V. 蒯因的诗句中被清楚地表达出来:

135

> 野蛮人的(*Homo javanensis*)的
> 粗砺、迟钝的心灵
> 只能应付具体的、
> 呈现于感官的事物

然而,有人想知道是否狗和其他野兽——其他非人类的陆地动物——没有**一点儿**抽象思维的能力。说到底,“被主人打”是一个抽象的观念,从各种具体情境中抽出来的普遍事物,它能具有许多事例。一只害怕被主人打的狗所害怕的好像是之前发生过的事情的再次发生。它并不害怕某些先前事件的完全复现;它害怕的是**在某一个方面**和早先事件相同的事件的出现:然而这个可怕的事件会不同于早先的事件,两个事件只在被一只狗的主人打这方面是相同的。至于“呈现于感官”,指出这一点就足够了,即尚未发生的可怕的被打并不是呈现于感官的。(当然,狗害怕被打根本就不是真的,或是和人类害怕被打不是在同一个意义上是真的。我们用这样的词来描述狗的精神状态只是因为我们没有别的词。或许,我们对这些词的用法是我们拟人化倾向的一个例子,像是“太阳爬了出来”或是“那辆车要停下来”一样。但是我将假定我们对狗和其他动物的信念、希望和恐惧的简单的、通常的描述在字面意义上是正确的。)

那么，理性并不是简单地包含抽象思维的能力。它包含着某种抽象思维的能力。一个理性存在物是能做下面这些事的存在物：

> 他能够向自身呈现复杂的事物状态，包括非现实的事物状态，会是离它的感性直觉非常遥远的事物状态。（例如：珍妮从下个周四开始来做客一个星期；有人点了菜单上第二便宜的菜；政府发现了一个新的办法防止黑死病的复发，清除滋养老鼠的垃圾，那些老鼠携带着能引起疾病的虱子。）它能确信某种事物状态是现实的，某种事物状态是非现实的。它能期望某种事物状态是现实的，某种事物状态是非现实的。它能沉思事物的状态而不需要问它们是现实的还是非现实的。（“我极力在想像，如果我们真的走到了一起，生了一个孩子，我们的生活会是什么样子的。”）它能意识到事物之间的逻辑的和因果的关系。它能将事物按照“可能的”和“不可能的”分类。它能为事物安排相应的价值。（“我很抱歉让你难堪；我不想要，你知道；我想那是一个彻头彻尾的谎言。”）它能根据它的信念设计行动的计划。这些信念涉及哪种事物是现实的或非现实的，是可能的或不可能的；也涉及为了使它认为有价值的事物成为现实而存在的现实与非现实的事物状况间的逻辑与因果关系。它能辨认出具有所有这些能力的其他生物，它能够交流那些关系到代表了自身和自身的信念、愿望和价值的事物状态的事实、秩序和问题。因此，一个理性的存在物是一个能做出陈述、加以整理并提出问题的存在物；这意味着它由其自身、独立于任何这样的交流就“具有”做出陈述、加以整理并提出问题的某种东西。

137

这就是理性。理性标明了一个巨大的区别，人和动物之间的分野。认为有某种东西，猿、海狸和大象拥有一点儿，我们拥有很多，这使我们是理性的，而它们不是理性的，这样的看法是错误的。[3]

我们比猿是“更有智慧的”，因此我们是理性的而猿不是——这不同于说爱丽丝解答词语类比题和关系题比阿尔弗雷德更快，因为爱丽丝是更有智慧的。（无论这是什么意思。好了，那是一种释放。无论什么时候我写下“更有智慧的”，我觉得很有必要加上“无论这是什么意思”。）我们实际上比猿更有智慧；我们实际上认为如此。但如果是那样的话，那不是为什么我们是理性的，而猿不是。如果有一个关联，它用的是另一种方式：我们比猿更有智慧是因为我们是理性的，因此智慧这个词有更多的用法——对于智慧，如果它是什么东西的话，是一种以不同的方式产生事物的精神表象的能力，我们比猿有更多的、更为复杂的产生表象的能力。认为我们是理性的而猿不是是因为我们比猿更有智慧就像认为蝙蝠能飞老鼠不能飞是因为蝙蝠比老鼠“身体更为敏捷”。（蝙蝠比老鼠身体上更为灵活——无论它是什么意思。它们的身体更为敏捷因为它们能飞，老鼠不能飞。）由于外伤或遗传缺陷而造成的低于正常智力的人都比猿聪明，任何低于正常智力水平的猿都比大象或海狸聪明。就处理人类社会生活的要求来说，他们的心灵能力萎缩了。

对于理性存在物，我们将考察四个问题：

- 有什么理性的存在物，为什么他们存在？
- 理性存在物在世界中的位置是什么？
- 理性存在物的本质是什么？
- 理性存在物的能力是什么？

注释：

1. 现今，许多人羞于使用这样的语言，因为他们认为这种语言的用法暗示了人类有权力猎取非人类的动物用于体育竞技、医疗试验，或是别的什么人类会折磨其他生物的事情。许多人甚至反对吃动物肉，更不会虐待动物。于是他们自然地反对使用暗示人类有权力以这种方式对待动物的语言。但“理性的存在物”这个词没有这样的含义。有人会说区分有生命的对象和无生

命的对象就暗示了我、一个活着的生命有权力用锤子砸米开朗基罗的圣母雕像(*Pietà*)。如果我设想这样一套行为,这套行为会影响海豚的幸福,我是理性的动物而海豚不是理性的动物无疑和那套行为的道德性问题是相关的。但这两个事实本身不能解决这个问题。

2. 科幻作家们用"有感知力的"(sentient)这个词来表达我用"理性的"这个词所表达的含义。但"有感知力的"就意味着"有感觉和情感的能力":狗和猫是有感知力的存在。

3. 这是错误的,但显然是非常自然的。我曾经听过一位"人工智能"方面的专家所做的演讲,他谈的是人们设计一台能说话的计算机所面临的巨大困难(像《2001:太空漫游》中的"Hal 9000")。一位听众在事后真诚的问:"但是为什么你不把计算机弄得更聪明些;如果它足够聪明的话,它不就能学会说话了吗?"那位听众是在"自动化的"(automotive)的意义上来思考智慧和语言能力的:智慧和语言能力的关系就像机械力和快速运动的能力一样。

139

第八章　有什么样的理性存在物?

其存在惟一没有争议的理性存在物是人类。如果上帝、天使、神、精灵、仙女、巨人、外星球的理性存在物、理性的计算机或机器人存在的话,他们也是理性存在物。我知道没有其他可能了,大猩猩、海豚或是其他非人类的地球生物肯定都不是理性的。

我想本书的读者中肯定没有人会认真地讨论像巨人这样在童话故事中的生物存在的可能,没有人会认真地讨论宙斯或奥丁神存在的可能性。抛开特定宗教所宣扬的启示,就没有理由相信天使的存在。我们在后面(联系到问题"为什么有理性存在物?")将讨论物理宇宙是理性设计的产物的观点;这和我们在第六章和第七章中对必然的存在物的讨论一道,构成了在形而上学领域中对上帝的讨论。现在至少没有理性的计算机或机器人(除非它们是外星生物的作品),我们不会提出这个问题,因为它更适合归属于心灵哲学而不是形而上学的范畴,即是否理性的计算机或机器人是内在可能的。我们还剩下外星球的存在物:火星人、金星人或大角星人。

有什么理由相信这样的存在物存在呢?许多人似乎不仅相信他们存在,而且相信他们造访过地球。好吧,还有很多人相信鬼魂、相信占星术、相信百慕大三角。肯定没有火星人、金星人或其他太阳系中的行星上的居民。至于大角星人,"亲自"在跨恒星系之间旅行(地球就像一粒沙子在30米远的地方围绕着篮球大小的太阳旋转;最近的太阳系之外的行星离地球的距离就像另一粒沙子离我们这粒沙子有大西洋那么宽的距离)肯定是异常困难的壮举,那个物种会有如此复杂的技术,他们和我们相比就像我们和中世纪的

欧洲人相比。有人会设想如果拥有难以置信的技术能力的外星人想要我们知道他们的话，我们就一定能知道他们，而不会有什么孩子气的捉迷藏游戏。如果他们不想让我们知道他们的话，我们就 140 绝不会注意到他们出现的半点征兆。花大量时间观看天空的科学家分为两种：气象学家（他们在白天看天空）和天文学家（他们在夜晚看天空）。意味深长的是，没有任何一位气象学家或天文学家曾经报告说有什么外星来访者的证明——没有一位科学家发现过什么来自于外星的物质或人造物的蛛丝马迹。

然而，我们是否被外星球的理性存在物访问过这个问题和是否有这样的存在物这个问题没有太大关系。对于后一个问题，我们的回答只能是不知道。我们没有理由认为是有还是没有。我们对地球上的生物如何出现所知甚少，以其他方式出现的生物我们就知道得更少了，因此我们不知道有生命的行星有多少。[1]关于是否存在外星的理性存在物这个问题，我们只知道几个相关的事实，这些事实并不鼓励我们相信在我们的宇宙中那种理性存在物是常见的。

首先，理性能力(rationality)在地球上仅仅出现一次。现在地球上有两三千万种生物，可能还有大约十亿个物种现在已经灭绝了。然而，只有一个物种是或一直是理性的（除非有和我们同类的已经灭绝了的物种也是理性的；如果那样的话，那么理性能力在地球上只出现过一次也是正确的）。如果我们将理性能力、视力和飞行能力比较的话，我们会发现一个显著的对照：在地球生物的历史上，视力独立地出现过不下 40 次，[2]而我本人不是一位生物学家，但也至少能指出 4 次飞行能力独立出现的情况。理性能力的发生至少依赖于一次“偶然”，它独立于生物进化的“内在”过程：如果在 6500 万年前撞击地球引起物种的大灭绝的那颗小行星或慧星的轨道有一点偏移的话，可能就不会有我们了；实际上，理性物种在地球上不存在是极有可能的。

第二，物理学家恩里克·费米(Enrico Fermi)提出了一个很好的问题：“他们在哪?”个人亲自在星球之间旅行会是困难的，但

是通过无线电跨越那个距离来交流并不困难。然而,尽管我们竭尽全力,我们还是没有察觉到任何来自外星球的无线电讯号。诚然,如果一个接收者目标不正确的话,他会错过来自外星球的讯号,并且“搜索”天空的每个角落来发现是否存在有意义的无线电讯号是一项浩大的工程,而且从没有开始过。说不定与任何人所知道的相反,我们将在未来发现来自外星球的有意义的讯号。然而,成千上万的星球被考察过了,包括所有能用肉眼看到的行星,但是并没有发现任何讯号。但出于许多理由,难以评价没有无线电讯号这件事。[这里只提其中一点,似乎没有非常令人信服的证据表明理性存在物一定会有无线电讯号。我们的祖先是理性的存在物至少有1万年了,但仅仅在这个过程的千分之一的时间才有无线电。成千上万种人类的文化类型中仅仅少数会发明无线电。在银河系中也许有其他理性物种,但是我们称之为“现代141 科学”历史发展(无线电的出现依赖于它)仅仅是因为一些似乎不太可能的转折事件,那些事件在所有其他文化类型的历史中不会出现。]然而,我们不能发现外星球的无线电讯号这件事会使乐于相信“星球旅行”(Star Trek)中的局部螺旋臂的人感到沮丧,这种观点认为技术文明就像收获季节苹果树枝头的熟苹果一样顺理成章。

当我们不能发现外星球的无线电讯号这件事和我们对自身进化史的知识结合在一起的时候,似乎可以有理由相信在所谓邻近的(从天文学的角度看)的地方除了我们自身之外没有理性存在物。但宇宙的巨大部分不是天文学上的邻近地区,在别的地方会有其他的理性存在物。当然,也会没有,我们在宇宙中绝对孤独也是可能的。(在时间上和空间上都是孤独的;可能会是从没有过任何别的理性存在物。可能以后也不会有任何别的理性存在物,尽管可能性不大,因为宇宙是非常年轻的;当最后一颗星球寂灭的时候,那时宇宙的年龄会是现在的1万倍。)

在我看来,在我们当前的知识阶段对这个问题做出什么断言是不明智的。然而,应当注意的是,我们非常喜欢做出这样的断

言,历史表明人类对于非人类的理性存在物这一人类未知的领域有一种无法抑制的渴望。当前的科幻小说迷们相信银河系中有弗尔康人和科林冈人(或别的什么像他们那样的东西),他们的这种渴望就像 9 世纪的农民相信山林中有精灵和巨人,17 世纪的人认为非洲内陆中有眼长在肚子上的巨人,我祖父那一代人相信火星上有运河的渴望一样。可能正是这种扎根于内心深处的渴望使我们有过多次的迷失,最终将我们引向真理。如果你赌马的时间足够长,你最终会赢。每个疑病症患者都有正确的时候。

现在,让我们转向问题的第二个部分:为什么有理性的存在物?如我们所见,因为我们是我们所知道的惟一的理性存在物,让我们把这个问题当作是讨论我们这样的存在物:理性的动物。我们会问为什么有理性动物这样的事物。

对于这个问题主要有两种类型的答案:一种类型的答案关系到理性动物存在的某种意义或目的,另一种类型的答案否认理性动物的存在有任何意义或目的。在第一章中,当我们考察对三个形而上学问题的两套可能的答案时,我们见到过两种类型的答案的例子。每种答案又可以再分为两种答案。如果在像我们这样的存在物中能发现一种意义或目的的话,这种意义可以从某些非人类的存在或存在物(在大部分情况下,是上帝)的有意识的目的中得出,或者这种意义可以从某种非人格的"力量"中得出,这种力量以某种方式朝向一个更为复杂、更有秩序的宇宙目标。如果在理性动物的存在中不能发现一种意义或目的的话,这是因为存在理性动物是一条必然真理,或是因为存在理性动物只是出于偶然的事情。

在我看来,有两种有趣的答案,一是像我们这样的存在物的存在是由于非人类的存在物的有目的的行为,另一个是理性动物的存在只是出于偶然。似乎没有什么理由相信历史的辨证法这类的事情,或是降低到某种更低的智力水平,一种出自《星球大战》中的"力量"。实际上,不容易搞清楚所假设的这些事物是什么。理性动物的存在是一条必然真理这样的假设非常难以置信。 142

我们在第七章中看到,非常难以相信所有的真理是必然真理,如果有偶然真理的话,理性动物存在为什么不是其中之一呢?

在第七章中,我们从那位认为“宇宙”的存在是必然的作者的教科书中引用了一段文字。(除去第七章中的理由,不久我们会看到怀疑这种看法的不错的理由。)这就是说不能得出理性动物的存在是必然的,除非“宇宙”一定最终会产生或生成理性动物是一个必然的真理。但是如果我们的存在取决于进化史上的某个恰当时刻小行星或慧星撞击地球的话,人类的存在是必然的就不可能是真的(除非根本就没有偶然性,但那也几乎不可能是真的)。如果理性动物在宇宙中是稀少的并且我们这类理性动物的存在是由于几乎不可能的天文事件的话,难以看出为什么有人会认为理性动物的存在是必然的。

让我们转向第二个有趣的答案。让我们从考察理性动物的存在是出于偶然这个观点开始。这里有这种观点的一个版本,就是第一章中关于三个形而上学问题的第二套答案中的第三点(但是我在这个答案中用“理性动物”替代了“人类”):

> 理性动物是物质的复杂构造。由于物质是永恒的,这个物质的复杂构造的存在并不令人惊奇,因为在无尽的时间长河中,所有可能的物质构造都会存在。理性动物只是偶尔产生的构造中的一种。他们并不服从任何目的,因为他们的存在和特征正像是溅在地上的牛奶的存在和形状,都是偶然的。理性动物的生命——**我们的**生命——没有意义(除去那些我们在生命中发现的纯属主观的意义)。由于没有灵魂,随着身体的死亡,理性动物也走向了终结。对于理性动物在世界中的地位,惟一可说的就是理性动物是世界中倏忽易逝的一部分。

如我所说,这是19世纪最为流行的一种世界图景。(但是它并不是起源于19世纪。它在古希腊就已经萌发,在中世纪也很盛行:

大约在1200年一位英国修道士抱怨说,"有许多人并不相信上帝存在……他们认为宇宙总是现在这个样子,它是由偶然而不是由神恩所主宰。")有人会认为这个论证会得出理性动物的存在是必然的,至少给出了运动中没有起始的宇宙存在,因为表面上看一个永恒的宇宙不会在某个时刻产生物质的理性构造的几率是无穷小的。我们是否应该以那种方式看待这个论证只是一个字面的问题。在一种意义上,这个论证对于理性动物的存在(对于别的什么东西的存在)给予了一定的必然性。在另一种意义上,这个论证暗示了理性动物的存在是出于偶然:在理性动物产生的每一种情况下,那个特定物种的出现都是出于偶然。但在这个问题上费尽心机没有意义,因为无论这个论证被怎样描述,它有一个被大多数专家认为是错误的前提。现今的宇宙学家通常同意宇宙的年龄是有限的。于是,"在无限的时间内,所有可能的物质构造都会出现"这一论证就不能再被运用了。 143

然而,相信理性动物的存在取决于偶然仍然是可能的。尽管宇宙的年龄是有限的,但从人类的标准来看仍然是巨大的。我们可以做这样的推测:宇宙的年龄足以使我们合理地认为,自从有宇宙以来,原子的随机组合和再组合有可能(但并非必然)会产生像我们这样的存在物。最似合理的情况是这样的:首先,原子的随机组合与再组合产生了某些简单的有机物(或许是现今存在的最简单的细菌复合物中的什么东西);在那之后,达尔文的进化作用发生了,最终有了理性存在物;宇宙现在的年龄足够大,以至这一连串的事件有时间至少在我们知道的这种情况中发生并不奇怪。

这是合理的吗?好,让我们提出下面的问题。物质的可能构造(和已知的最简单的细菌同样大小和重量)的什么样比例会对应于一个活的有机体——不必然是一个细菌,而是任何活的有机体?用任何精确数字来回答这个问题似乎是不可能的,但那个比例肯定是非常小的。它会是类似这样的情况:想像一个可能的生命构造是由和我们所在的宇宙具有同样年龄和规模的宇宙中原

子的随机混合产生的，就像想像一支标枪投向像银河系这么大的靶子，而命中一个比原子还要小的靶心。

物理的规律决定了粒子的种类只是少量的，每种粒子有非常特别的性质，两个粒子能够以一种非常特殊的方式相互作用。物理定律所允许的粒子的细菌大小的构造具有有机体的特性的可能性非常小——正如一堆手表零件大小的齿轮、轮轴、弹簧相互之间组合能够凑巧产生一只手表的可能性非常小。（“可能性非常小”是一个保守的说法，说这是一个保守的说法本身就是一个保守的说法。人们会说银河系大小的靶子的“仅仅一个非常小的部分”被比一个原子还小的靶心占据。）

如果这是正确的，似乎只有一种方式能用几率来解释我们今天在周围所看到的生命有机体。（如果可以观察到的宇宙中充满着行星，原子在它们表面上的每一点不断地随机混合，产生一个单独的细菌大小的生命有机体这个过程的可能性是1亿亿分之144一，就现在这个时代来说就是等于零。）首先，原子混合的机会或几率会产生一些比细菌简单得多的物质构造，这个构造是能够自身再生的，那么一些演化的理论（当物质的自我再生的构造存在时它就会自动运作[3]）——无论是达尔文的理论还是别的什么——就会最终产生出我们今天所观察到的展示了生物组织结合体的构造的“后代”。

认为这一提议反应了地球上实际发生的一幕的这种观点有一些困难。人们都知道地球的有机体依赖于核酸和蛋白质的一种特殊作用，没人能想像一个核酸和蛋白质的自我再生的集合会比最简单的细菌还要简单——更不能想像一个这样的集合是如此简单以至在地球表面变冷的几亿年中通过原子的随机组合就能产生一个有意义的概率。（但是对于核酸/蛋白质的生命如何进化出有另一种化学基础的生命有一些有趣的反思，很可能这些反思的提倡者意识到了什么。）而且，以科学上受到尊敬的方式被实际描述的惟一进化过程是达尔文的进化论，认为能由一种自我再生的分子开始最终产生出海狸、海豚和人类，然而这一思想更

多是一种信念。(但是某物是信念的内容这一事实并不能成为它们是不真的理由,即使达尔文的进化论被证明不足以解释我们所观察到的事实,还有其他充分的进化论等待着被发现。)

我们当前的目的是思辩性和形而上学的而不是科学的。因此,让我们抛开所有这些困难。让我们想像我们对于生命的起源和生命进化到现阶段这种复杂程度的过程有一个出色的科学解释。让我们假设这个解释清楚地表明了在给定了一个这样的宇宙的情况下相当合理的相信理性动物会迟早随机地存在——让我们假设这个"迟早"的因素是这样一个量,它使得现在理性动物的存在(也就是说,当宇宙的年龄是 1.5 亿亿年时,当在一个行星上已知的生命经过了 4 百亿年的进化时,它们的存在)对我们来说不是一件特别令人惊奇的事情。我们对于理性动物的偶然产生有解释吗?

在 19 世纪,人们会以为我们有。以为我们有是因为 19 世纪的科学想像中的宇宙是模糊的、无定形的。19 世纪的科学想像将宇宙在根本上看作是在空间中运动的任意形状和大小的各种物质的团块。这个想像的图景和 19 世纪科学的实际内容是不一致的。19 世纪末期的科学知道物质并不仅以固体的块团出现,也以液体或气体的状态出现,一种质量给定的物质会从一种状态转化到另一种状态而仍然保持某些特性。那时的科学知道物质的量不仅通过接触而相互作用,也通过热、光、磁、电和引力——穿越空间——隔着一段距离而相互作用。那时的科学知道在热、光、电、磁之间奇怪而美妙的联系。那时的科学知道物质的团块对于运动的阻力和物质、重力之间奇怪而无法解释的关系。那时的科学知道许多化学组合的规律,知道每种物质有某种密度和对外界力量(弯曲、流动、打碎之类)反应的特定方式。然而,尽管那个图景和实际的科学知识不一致,那个想像的图景仍然存在,将宇宙表象为模糊的、不定形的东西。那种模糊、不定形不是困扰着人们需要去解释的某种东西。如果一个人相信了一个模糊、不定形的宇宙,那个人就不可能提出为什么宇宙具有普遍的、全面

145

的特征而不是一些别的特征的问题。一个人可能会将宇宙看作是不怎么复杂的以至认为有这样的一个宇宙而不是别的什么样的宇宙这件事无需解释。说到底，其他的情况会是什么？除了在空间中运动的任意形状和大小的各种物质的团块的宇宙之外，还有什么其他种类的宇宙？

今天，我们已经有了一幅统一的、精确得多的宇宙图景。因为这个图景是精确的，我们对实际的宇宙图景加以稍许的改变就能以其他的方式描画宇宙。（我们能想像一个和我们的宇宙大体相像又不完全相像的宇宙。想像一个与运动中的物质宇宙大体相像但又不完全像的宇宙会是什么样的？）因为这个图景是统一的——大量表面上不相关的现象在深层次上是相关的——我们能问对于大量的事物来说这些稍许的改变会有什么样的后果。因为这个科学的图景既是精确的又是统一的，对于那些具有这个科学图景的大量知识的人来说，可以说，为了日常的使用，想像一幅忽视了许多属于这个科学图景但与之并不怎么吻合的现象的模糊、不定形的宇宙图景是不可能的。任何想像中的模糊、不定形的宇宙图景都不仅会掩盖一些本属于科学图景的但并不被很好理解的现象，而且也有一些特征明确地和那个科学图景不一致。

我们现今的宇宙图景有两个主要的部分：一是组成宇宙的基本粒子和它们相互作用的力量（由物理学提供），一是宇宙从大爆炸至今的历史和宏大的结构（由宇宙学提供）。这两个部分整合为一个非常紧密的整体。每一部分都涉及一些数字。例如，对粒子和其力量的描述就涉及一种被称作微结构恒量（the fine-structure constant）的数值，它关系到负荷粒子在电磁场中的相互作用的方式。其他的恒量处理其他的相互作用，比如万有引力和发生在某些种类的粒子间的极短范围的特殊的交互作用。对宇宙的宏大结构的描述涉及的数值，就像理论所允许的属于每个粒子“家族”的基本粒子的数量一样多。许多用来描述宇宙的数值不能在理论上得到预测。那些数字，用物理学家的话来说，“不

得不用手得出”。这就是说，它们的值不得不通过测算和试验的繁重过程来确立。这似乎对于那些数字实际上所有的值没有必要。因此，看上去好像很可能有许多宇宙，它们的数值是不同的，我们要问的是那些可能的宇宙会是什么样。因为我们当前的世界图景是如此精确和统一，我们经常会问这样的问题。针对这个问题所做的回答就像是问如果微结构恒量的值是实际的两倍，宇宙会有什么样的特征？ 146

关于这些问题的答案有一点有趣之处，即似乎如果宇宙是很不相同的话，就会没有生命（因此也没有理性动物）。这些数值的微小变化可能会导致宇宙只持续几秒钟，或是其中没有原子，或是其中只有氢和氦的原子，或是其中所有的物质都是剧烈辐射性的，或是其中没有星球。这些宇宙中没有一种能有生命，这些宇宙中没有一种能有人类或其他的理性动物。（宇宙的许多特征会有许许多多方式发生微小的变化，那样会产生一个不利于生命的宇宙。）

假设我们暂时异想天开地把这个宇宙看作是一架设计用来产生宇宙的机器的产品。那架机器有许多仪表盘（可能是二三十个），宇宙的主要特征取决于宇宙被制造时那些仪表盘被设置的方式。如果它们被设置在其他的位置上，从这个机器中就会出现不同类型的宇宙。现代物理学和宇宙学的一个成果是许多像下面这样的命题是真的：“18 号仪表盘的指针被设置在.008957834198711 上。如果它没有被设置在.008957834198709 和.008957834198712 之间的某个值上，就不会有碳原子，也就不会有生命”；“23 号仪表盘的指针被设置在了 5.113446，5 号仪表盘的指针被设置在了 5.113449；如果这两个指数的值完全相同就不会有物质，而只有辐射；如果这两个仪表盘的指数的差大于.000006，所有的星球在能进化到多细胞有机体之前就会燃尽。”[4]

这一有着许多仪表盘的宇宙制造机（如果那个机器要制造一个能孕育生命的宇宙的话，就必须对那些仪表进行精密的设置）的启发性的比喻会使一些作者称那个宇宙是被“微调了”（fine-

tuned)，以至它能孕育出生命。可能宇宙的总数中仅有难以察觉的一小部分是适合于生命的居所，而现实中的宇宙就是这微乎其微的少数中的一个。（实际上，不仅它是适合于生命的居所，而且也孕育了生命。而且它不仅孕育了生命，也孕育了理性的生命。这就使它成为一个比单纯的"许可生命"宇宙更为稀少的样本。很难说稀少多少。对此只有当我们对生命和理性的起源有了一个出色的科学解释的时候，我们才能肯定地说些什么。）为什么这个宇宙是少数可能的可以有生命的宇宙中的一个？为什么这个宇宙看上去像被某个心中有生命的人微调过了？为什么那些数值正适合于生命？

对于这个问题的一个答案是由所谓的目的论证明提供的。在13世纪晚期，托马斯·阿奎那为上帝的存在提供了下面的论证：

> 我们观察到没有智识的事物——例如，我们在自然世界中发现的事物——有时的行为是为了一个目的。（这种情况由它们总是或几乎总是以同样的方式行为这一事实而得以证明，这种方式是导致最佳结果的方式。它们以这种方式行为不是出于偶然而是出于设计这一点就明确了。）但一个没有智识的事物不能为了一个目的而行为，除非它是被一个具有智识和理解力的存在物所指引，正如箭由射手指引一样。因此，是某种具有智识和理解力的存在物指引了自然世界中万物为了一个目的而行为。我们称这个存在物为上帝。

147

这个论证被分别称作目的论证明（"the teleological argument"，来自于希腊词 *telos*，意思是一个目的或目标）、设计论证明（"the argument from design"，由于不是出于偶然而是出自设计）和类比证明（"the analogical argument"，因为它在自然世界中的目标导向的行为——候鸟在冬天飞向南方或是喜光的植物叶子转向太阳——和由人类设计或控制的行为——箭由射手指引——之间

做了一个类比)。[5]

一般认为目的论证明被达尔文的进化论驳倒了——实际上是被达尔文的解释的存在本身驳倒了，不论我们是否知道那种解释是正确的。如果我们将这个证明的范围限制在生命有机体的范围内(就是说，对于那些在自然世界中达尔文的理论对它们的特征给出了解释的对象)，这会是如此。但是宇宙作为一个整体又如何呢？如果现在这个宇宙在所有可能的宇宙中是一个非常特殊的宇宙，如果它具有被设计出来作为生命的居所的每种现象，对这一现象的最明显解释不会是这一现象就是实在吗？对宇宙的微调的最明显的解释不会是它是被微调过了吗？不会是大量的特征(如果没有其他)是被一个"具有智识和理解力"并且想要做出一个孕育生命的居所的存在物仔细地筛选和归置吗？如果一个具有智识和理解力的存在物设计了能孕育生命的居所的宇宙，如果像我们所知道的，那个宇宙也能孕育像我们这样的理性存在物——理性动物，进一步推出那些理性存在物的存在是设计者(说到底，它也是一个理性存在物，因此被假定了对理性存在物有一种特殊的兴趣)的目的的一部分不就是合理的吗？

进一步的阅读建议

为了辩明文中关于地球生命的起源和地外理性物种的可能性的观点，参见罗伯特·沙皮罗(Robert Shapiro)的《起源：对地球生命的创造的怀疑论指南》(*Origin: A Skeptic's Guide to the Creation of Life on Earth*)和恩斯特·迈尔(Ernst Mayr)的"地外智慧生物的可能性"("The Probability of Extraterrestrial Intelligent Life")。

约翰·莱斯利(John Leslie)所著《宇宙》(*Universes*)中有着对物理宇宙论和"微调"理论的出色阐释和讨论。

阿奎那的目的论证明在以宗教哲学为题的大多数文集中都能找到。巴瑞尔(Donald R. Burrill)的《宇宙论证明》(*The Cosmological Argument*)也有这个内容。

注释：

1. 见罗伯特·沙皮罗的《起源：对地球生命创造的怀疑论者的指南》(*Origins: A Skeptic's Guide to the Creation of Life on Earth*. New York: Simon& Schuster, 1986.)

148

2. 这个数字来自于进化论生物学家恩斯特·迈尔(Ernst Mayr)的一篇文章，"地外智慧生物的可能性"("The Probability of Extraterrestrial Intelligent Life"，选自 *Philosophy of Biology*，Michael Ruse 编(New York: Macmillan, 1989.)，第 279—285 页。
3. 理论还要求其他一些因素在有机体和它们的环境中出现，假设那些因素是足够"自然的"而无需专门的解释，或是足够"可能的"以至它们的存在能被合乎道理地归于偶然。例如，达尔文式的理论不仅要求物质的构造是自我再生的，而且也要求那个构造利用某种有限的资源以便继续存在和再生，要求那个构造不是完全地自我再生而是有着(随机的)变异，要求变异的重要的比例是这样一种变异的构造，它能将它所展示出来的变异性传给它的"后代"。达尔文主义最新的一些版本将"遗传特征的单元"——基因——看作是进化过程中本质性的。对于通过性行为再生的有机体的情况，达尔文主义的一些版本要求能够被隔离的异种交配的一少部分有机物是偶然发生的。
4. 我已经弥补了这些数字。它们不仅意味着让读者对于生命的存在的感性(根据现代物理学和宇宙学)在某些现实价值方面的改变有一种"感觉"。建议对这个问题真正感兴趣的一些读者阅读约翰·莱斯利(John Leslie)的出色著作《宇宙》(*Universes*. London and New York: Routledge, 1989)。
5. 康德(他发明了"本体论证明"和"宇宙论证明"这样的标签)将这个论证称为"物理—神学论证"。康德的命名天分在这个词上失灵了，这个标签(幸运地)从未流行。

第九章　理性存在物在世界中的位置：设计与目的

如果理性动物的存在是宇宙设计者有意而为的话，那么理性的动物就有一个目的。它们的目的能在宇宙设计者的意图之中发现，为了发现理性动物的目的，人们只需发现设计者使他们存在的意图是什么。[1]重要的是意识到如果这一证明表明了理性动物为了一个目的而存在，它并没有对那个目的是什么向我们提供一丝半毫的线索。当然，我们可以知道某些东西具有一个目的而并不必知道那个目的是什么。考古学家挖掘出来的许多遗迹显然都具有某种目的，但至于它们的目的是什么则是充满争论的话题。

苏格兰教会的《小教理问答》的开篇是下面这个一问一答（无疑是教义问答的“概括性的语言风格”）：

> 问：什么是人的首要目的？
>
> 答：人的首要目的是荣耀上帝并永远以他为乐。

这一问一答为人类目的或目标的信念提供了一个非常清楚的例子；说人类有一个目的的意思是什么，这就是一个例子。但是这个目的论证明的结论绝不意味着我们的目的就是如此。原因之一是尽管**有些**理性动物有一个目的，但人类没有。但让我们简单地假设如果任何理性动物有一个目的，人类就是其中之一。这里更为重要的一点是：那个目的论证明的结论并没有暗示那个设计者具有许多传统上归于上帝的特性。没有理由假设——至少目的论证明没有提供——设计者是全能的，或无所不知的，或关

怀被创造出来的理性存在物的福祉。因为由目的论证明为其存
150 在提供证明的设计者不需要什么传统上归于上帝的特性，那一设计者的目的完全不同于传统上归于上帝的目的。

这和目的论证明的那个结论是一致的，即设计者的目的能类比于一位科学家的目的(我们是一个巨大实验的一部分)或一位剧作家的目的(如在字面意义上的“整个世界是一个舞台”)。对于上帝来说，这些目的没有一个是可能的：他无需构设实验，因为他是全知的，不用试验就知道是什么，上帝是充满爱和善的，他不会出于纯粹的审美目的而役使有自我意识的、有血有肉的人——而且这还是因为他能在同时、在他心灵的无限的剧场中看到所有可能的戏剧，因此他没有理由要观看任何戏剧的现实演出。

因此，目的论证明并不宣称证明了一个全能、全知的或是认识到所有针对理性存在物的道德义务的存在物的存在。稍加反思就会发现这个证明不能宣称它证明了一个无限的或必然存在的或永恒的存在物的存在。(至于永恒，所有目的论证明都表明了宇宙比那个设计者时间长久，正如金字塔比法老活得长久。)这和目的论证明的这一结论是一致的，即创造宇宙是一项包含许多存在物分工协作的事业，就像许多人共同建造一艘船。因为所有目的论证明都表明了，不仅宇宙是许多存在物的作品，而且这些存在物也不得不通过尝试和错误来学习建造宇宙；可能在我们的视野之外有着许多“破破烂烂”的宇宙，代表了早先制作宇宙时不怎么成功的尝试；也可能**我们的**宇宙就是一个“早先的草样”，其中有一些令人遗憾的特征，如疫病和自然灾害，因为宇宙的建造者还没有掌握建造宇宙的技艺。

然而，即使承认了这一切，目的论证明似乎仍然正确地表明了在某种方式上我们思考理性动物就像是我们在思考一座考古学家挖掘出来的遗迹：我们不知道它们的目的是什么，但是显然它们有一个目的；它们存在是因为一些设计者——我们仅仅通过他们的作品知道了他们——制作了它们以满足某种未知的目的。(当然，上面的反思并不表示没有人能够，或是没有人确实知道这

个目的。会有许多办法把这个目的找出来。例如，或许有人搞出一套异常精巧的理论，我们能用宇宙的设计者的眼光看待这个目的，当我们仔细考察这个目的时，就会使许多迄今为止奥秘的事实“找到位置”，我们就不得不相信那个人猜出了设计者的目的。一个类比会很有用，斯通亨格是一位天文观测者。或者是那位设计者能够也愿意和理性动物交流，告诉他们所服务的目的是什么。但是没有任何人出于有关我们的存在背后的目的已提出什么有说服力的理论，所提出的设计者的目的五花八门、彼此冲突，以至那些不希望听众少得可怜的形而上学家用不上它们。）

151

如果我们有一个目的，那么我们的存在仅仅在这些词被给予的意义上“具有一个意义”。必须承认这些词是什么意思不是完全清楚的。“意义”(meaning)这个词有多种意义，[2]但是没有一个意义对于“我们存在的意义是什么”这个问题有什么意义，除了解释为什么我们所服从的目的存在这个意义之外。（如果爱丽丝惊讶于一个她所信任的雇员闯入了她的办公室并搜看她的文件，如果她问“这是什么意思？”，她是需要得到对这件事的一个解释，她是要知道那个雇员的目的或指使那个雇员这么做的人的目的。）上面所引用的《小教理问答》中的那个问题和回答是对我们存在的意义的陈述——不管是真是假，任何对我们存在的意义的陈述一定是同样具有普遍性的陈述。无论如何，我想不出有其他什么样的陈述能被算作是“我们存在的意义是什么？”这一问题的回答，如果有人坚持认为这个陈述不能算作是“我们存在的意义是什么？”这一问题的正确回答，那么我不知道那个问这个问题的人的意思是什么。

目的论证明的结论似乎蕴涵着我们服务于某种目的，因此我们的存在也有一个意义。但是目的论证明是否证明了它的结论（宇宙是设计的产物而不是出于偶然或必然性）？或者是否至少使相信这个结论比不相信这个结论更为合理？那些否认宇宙是设计的产物的人又如何回应这个目的论证明呢？

有几种没有什么价值的反驳，但有一种反驳在我看来是决定

性的。

一些哲学家说宇宙是微调的这件事没有什么可值得奇怪的。毕竟(对象在运转),如果一架机器有仪表,那些仪表一定是按照某种方式设置的,而任何特定的设置与别的设置同样是不太可能的。由于任何一种仪表的设置像别的设置方式一样是不太可能的,对于仪表的实际设置情况,无论它是什么样,都不会比对于仪表的其他任何可能设置情况更令人惊奇。(这里有一个平行论证。如果你抛一枚硬币,它连续 20 次“正面”朝上,你不应当感到惊讶。因为说到底,如果连续得出结果是“正正反反正反正反反反正反正正反反正反正反”,你不会有什么奇怪的,而这个结果和“正正正正正正正正正正正正正正正正”出现的概率完全一样:1/1048576,或是 0.000000954。)这个理由常常和下面一点结合在一起,如果“我们的”数值没有被设置到宇宙的仪表中,同样不可能却出现了的设置与实际的设置的主要不同是,在那种情况下不会有人对它的不可能性感到惊奇。

这肯定是哲学史上最愚蠢的论证之一。让我们对这个“平行”论证稍加追问。假设你必须在 1048576 根不同长度的草棍儿中抽出一支,假设规定了如果你不能从中抽出最短的一支,你就要被立即并毫无痛苦地处死:你被处死是如此地迅速,以至你没有时间意识到你没有抽出那根最短的草棍儿。很不情愿地——但你没有其他选择——你抽出了一根草棍,你惊讶地发现你自己仍然活着,手里拿着那根最短的草棍儿。你会得出什么样的结论?

152

在缺乏更多信息的情况下,只有一个结论是合理的。和表面现象相反,你不是随机地抽取了那根草棍儿;你所在的整个处境是某种“机巧”(set-up);那把草棍儿被做了手脚,以保证你能抽到最短的那根草棍儿。对于相反情况的论证只是无聊。“看,你不得不抽一根草棍儿。抽出那根最短的并不比抽到哪根第 256057 短的草棍儿更加不可能:两种情况的概率都是 0.000000954。但是你抽出那根第 256057 短的草棍儿并不意味着什么‘机巧’,或

是什么那种解释的需要，因此抽出最短的那根草棍儿也不需要什么解释。两种情况的真实差别是你不会对抽出第256057短的草棍儿这件事的不可能性加以评论。”

然而，指出这个论证的无聊是一回事，说明它为什么无聊又是一件事。不过，得出一个解释并不很难。这个论证是无聊的，因为它破坏了下面的原则：

> 假设有一个由n个排他的、周全的可能性（都有同样的可能性）组成的集合，$A_1, A_2, \ldots\ldots, A_k, \ldots\ldots, A_n$。（“周全的”意味着其中的所有成员都被实现了——它们穷尽了可能性。如果一个可能性的集合是周全的，**至少**它的一个成员**必须**被实现。如果一个可能性的集合的成员是排他的——如果那个集合的每个成员和其他所有的成员是排他的——那么**至多**有它的一个成员能够被实现。如果一个可能性的集合既是排他的，又是周全的，那么就正好只有一个成员必须被实现。）进一步假设 A_k 是这个集合中被实际实现的那个成员。假设n是非常非常大的。（我们能这样理解“n是非常非常大的”：如果在1和n之间随机选择一个数，在那次随机的选择之前确定那个数能被选择出来是非常非常**不可能的**。）如果我们设想 A_k 被实现了这个事实的一个可能的解释，如果它是真的，它是一个好的解释，如果我们能看出在这个集合中其他的一种可能性被实现了，不能为其他的可能性的实现做出什么解释，那么 A_k——不是这个集合中的别的可能性——被实现了这个事实不能被简单地归于偶然（至少不是随便地，没有进一步地论证）。[3]

一些非常不可能的事件有这个特征：对于所有它们的不可能性，人们应该假定它们的出现只是出于偶然的事情。一些非常不可能的事件，但不是都如此。这个原则试图表明下面这一点的充分条件，即将一件极为不可能的事件只归于偶然是不合理的充分条

件。

让我们来看这个原则会就抽草棍儿这件事告诉我们什么。我从1百多万根草棍儿中抽出那根最短的，我的性命取决于我抽出的那根草棍儿，这件事肯定意味着一种可能的解释。如果有观众看着我抽取了最短的那根草棍儿，他们会非常肯定地说我以某种方式“**作弊了**”：他们会说我**有某种办法得知**那根草棍是最短的并且(为了救我的命)我有意识地抽了那根。(如果我知道我的确**不**知道那根草是最短的——如果我只是像观众中的一个人那样惊讶于我抽取了最短的那根草棍儿——，这种情况不意味着**我有意抽取那根最短的草棍的那种特殊解释**，但是它意味着我已经

153 提到的一点，即某个未知的恩惠者照顾我而做了手脚。)但是如果我抽出了任何其他一根草棍，我抽出了那根草棍的事实不会意味着一个平行于这个解释的任何解释。如果观众要看我抽出第256057短的草棍儿(或是我随后立即死去)，这对他们并不意味着**任何的**解释：没有人会认为——对于任何人来说这样认为都不合理——我知道那根第256057短的草棍儿并且有意抽出了它；也不会有任何人认为有人在里面动了手脚，使我能抽到那根第256057短的草棍儿；也不会有任何其他可能的解释出现在人们的头脑中。

我们已经看到宇宙的仪表盘的设置蕴涵了一种解释：那些仪表被一个理性存在物设置，它想要这个宇宙成为适合于其他理性存在物的居所。因此，那些目的论证明的批评者说宇宙的仪表的一种设置并不比其他的可能设置更为不同寻常就肯定是错的。我们应该注意到，我们的原则**没有说**如果一个人**能想到对**世界的某些先行的极不可能的特征真正好的(如果为真是真正好的)解释(如果没有类似的解释等等)，那个人就会自动地假设这个解释是正确的；那个原则只是说在这样的一种情况下，一个人不应该没有进一步论证就假设世界的那个特征无需解释。

让我们转向对于目的论证明的第二个反驳。它比第一个更有意思，但却——或者是对我来说——是完全没有说服力的。目

的论证明假设了宇宙除去它实际所是的方式外还有许多其他的方式，那些方式不仅不同于而且在根本上不同于宇宙实际所是的方式。但也许没有这样的方式。有一些物理学家希望发现一种物理理论，它是如此简单、有说服力，又是如此顺畅、一致，以至人们会把它看作是惟一可能的物理理论，作为宇宙建立方式的惟一可能的描述。在这样一种理论中，甚至当前在我们看来无疑是偶然的数字(例如，电子的电荷)结果也会被证明是必然的。简而言之，那个理论不需要"用手得来的"数字，它所产生的所有数值都和实验吻合。(在哲学家中，在第七章中所引用的那本教科书的作者认为这是事物产生的方式，并对此显得相当自信。)

如果要发现这样一种了不起的理论的话，它就要反驳现实的宇宙是许多完全不同的可能宇宙中的一个，因此也要否认我们所考察的目的论证明的那个版本。然而，现在没有特殊的原因来认为这就是事物如何产生的方式。(对这种理论的信念和寻找是科学史上的一种反复出现的潮流。亚里士多德、笛卡尔、康德和爱因斯坦参与到这一趋势的更早的证明中。过去，寻找"万物惟一可能的理论"总会成为一种欺骗，因为我们现在知道了在有限知识的基础上，不可能构造出这样一种理论。然而，如我们在将这一反复出现的潮流连结到地球的未知部分或是有着理性存在物的宇宙，在过去总是将我们引向歧途的信念倾向，现在也许就要将我们引向真理。)

我不得不记下我的无知外行的信念：假设有这样一个理论，它提出了强有力的只有一个内在证据证明可能的"宇宙设计"，这一设计允许像我们这样复杂的生命存在，这一理论似乎不是非常合理的。[4]在某种程度上，这样一种发展不会去掉适合于生命的宇宙之"巧合的"方面，而只会加入必要性的奥秘因素。我将通过一个类比来解释这一陈述。 154

假设我们通过将一个正方形的每条边等分为 1000 份而将这个正方形等分为 1 百万个小正方形。假设我们取出 π 的小数部分的前 1 百万个数字，通过一个简单的对应规则使每个数字对应

于1百万个小正方形中的一个(就像是这样：左边最顶端的第一个小正方形被安排了第一个数值，紧挨着它右边那个被安排了第二个数值，依次类推)。再假设我们给0到9的每个数字规定了一种颜色，在每个对应于那个数字的小方块上涂上相应的颜色。

如果那个结果是一幅非常美丽的有意义的图画——一幅风景、一幅静物，或是别的什么，我们会说什么呢？我们肯定不会说有些理性的存在物安排了π的小数部分的前1百万个数字，以至它们表现出一幅有意义的、美丽的图画，因为那些数值是一种必然的事情：在所有可能的世界中前五位是"14159"，其他的数值也不缺乏必然性。我们就不得不说这是事物所是并必须是的方式，没有别的可能。但是没有人会**期望**这个作画的力量是在我们的数学研究中发现的π，或e，或任何别的实数的一个特征。(诚然，有许多数字有这种力量。为了发现这一点，我们只需画出一幅美丽的图画，把它分成1百万个小方块儿，补充两个对应规则，机械地计算出这幅画所用到的1百万个数字和规则；剩下的数字可以随意填写。)

当然，如果对应的规则是非常复杂的，并专门按照那个目的来选择，π的数值能够组成一幅图画。当然，π的**某些**段百万位的数值序列会产生图画。如果某些像π或e这样的**数学中的基本性**的数字的**前**1百万位小数值被证明了根据某些非常**简单的**对应规则能产生一幅图画，是多么令人震惊。这是因为，"前"、"基本性的"和"简单的"这三种需要似乎是独立的，它们的结合以某种方式产生一幅图画在某种意义上似乎就是一个偶然。恕我无知，在我来看，一个惟一可能的"宇宙设计"竟是有生命的就像π竟是能构成图画的一样是不可能的。如果惟一可能的宇宙设计被证明了具有这个特征，我会像听到π被证明为能构成图画一样感到震惊，因为对允许生命的要求也是彼此独立的，和"前1百万位"，"数学上基本性的数"和"简单的"这些要求是彼此独立的有着同样的意义。

如果这确实发生了，我只有接受它，并承认只有一个可能的

宇宙设计会有生命这一事实没有解释，或惟一的解释会是下面的“双重”形式：任何宇宙具有特征 X、Y、Z 是一个必然真理，**并且**生命只有在具有特征 X、Y、Z 的宇宙中存在是一个必然真理。只有一个可能的宇宙设计是有生命的这个事实仅仅在 π 的小数点后第四位数指明了柏拉图式的实体的数有一个解释的同样意义上才有一个解释：π 的小数点后第四位数是“5”是一个必然真理，有 5 个柏拉图式的实体是一个必然真理。（不知道柏拉图式的实体是什么的读者无需担心。要点是有 5 个柏拉图式的实体是数学上可证明的，而那个证明和 π 的小数点后第四位数是“5”没有半点关系。）

155

对我来说，惟一可能的宇宙设计——如果实际上仅有一个宇宙设计的话——会是有生命的，这一点是极为不可能的，对我来说对于目的论证明的第二个反驳没有什么说服力。如果物理学家们知道有一些好的科学道理蕴涵着仅有一个可能世界的话，就是另一回事了。但是没有这样的理由。那些寻找“万物惟一可能的理论”的物理学家的动机显然是审美的和形而上学的。那是相当值得尊重的动机，但是没有什么理由使物理学家按照那种动机工作。那种动机的存在不能被看作是暗示了实在与其相符合的证据。当我们记起科学的历史表明了这类动机代表了人类心灵的一种自然的倾向，它先于现代物理学和宇宙学的存在的时候，这一点就会更加明确。

对于目的论证明的另一个可能的反驳是即使宇宙被有目的地微调了，也并不能得出宇宙被微调了是为了像我们这样的生物存在。或许，设计者仔细地调整了微结构恒量的值，重力的相对力量、强烈的核能以及许多其他参数都被调整到一个精确的值，那个设计者的头脑中对于仔细设计的宇宙已经有些东西了，但是宇宙是一个适合于理性存在物的居所和这个目的是完全不相关的。或许，我们是宇宙的墙中的老鼠。如果一只生活在一所房子的墙壁中的老鼠能够沉思这件事，它们经过对这所房子的结构的仔细考察，会得出结论说——当然，是正确的——这所房子是由

一个理性存在物出于一个目的建造的。它们会自然地,但是不正确地得出结论说,那所房子是被设计用来作为它们的居所。(在墙壁之间的那些空间是为老鼠准备的,那里有许多食物可以滋养老鼠,甚至在寒冷的冬季那所房子对老鼠来说也是温暖的,等等。但是无疑,它们之中的神学家会为猫的问题而受到深深的困扰。)

现在的这一反驳不是对于这样的目的论证明(它的结论是宇宙是由一个或多个理性存在物设计的)的一个反驳,而是针对我们从设计者的存在中推出的第二个结论:设计者制造宇宙的其中一个目的是提供一个像我们这样的存在物的居所。然而,如果宇宙是一件智慧设计的产物的话,这第二个结论在我看来是非常合理的。"墙壁中的老鼠"这个类比在几个重要的方面是有缺陷的。老鼠的特性在有房子之前很久就被进化所"设定了",房子只是碰巧适合于具有那种特性的老鼠。有许多物种不适合居住在房子的墙壁中。家鼠独立于它们所居住的房子而存在,它们居住在房子中是因为房子碰巧适合于它们居住。房子不适合绵羊居住,也不适合兔子居住,因为房子中浪费的空间不适合绵羊和兔子使用。(房子墙壁中的空间只适合老鼠居住没有什么可奇怪的:如果墙壁不是那样的话,老鼠就住不进来。)如果老鼠和其他的物种在房子中进化了,如果房子的设计中的最微小的改变使它们不适于活物的居住,如果房子是被巨大的理性的老鼠设计的,在这两种情况中类比就会更加接近。但是在我看来,如果我们知道所有这些事情都是真的,至少对我们来说可以非常合理地认为那只巨大的老鼠设计了这个房子作为普通老鼠的住所。

156

我现要讨论一个我认为是对目的论证明决定性的回应。前面我说过目的论证明被达尔文进化论(或是这个理论的可能的真理)驳倒了的通常信念是错误的。它是错误的,因为进化仅仅是发生在生物(或者至少是自我再生的存在物)领域中的一种现象,我们所考察的目的论证明的版本是应用于作为整体的宇宙。宇宙不是一种生物或自我再生的存在物:它不是自然选择的产物,不是从前的宇宙在一个包含着限定的资源的环境中在自我再生

中发生变异。[5]然而，达尔文的进化论有一个特征能被当前的讨论所接受。达尔文表明了在某种环境中人们最初倾向于将某种偶然产生的结果归于理性存在物的有目的的行为是如何可能的；这个证明所依赖的一些观念是如此简单和普通以至于它们能从达尔文所应用的生物学语境中提取出来，而应用到由宇宙所表明的明显的设计中去。

一个例子会说明这些想法。假设沃姆斯雷·格林市的每个市民都有一份工作；假设他们每个人都有一个闹钟；假设每个闹钟每天都能在一定的时刻闹响，使它的主人准时起床、准时上班。比如，爱丽丝的闹钟每天早晨 5:36 闹响，如果它晚了几分钟闹响，爱丽丝上班就会迟到；她每天踩着点匆忙赶到办公室。蒂姆的闹钟在 6:07 闹响，这能让他睡得尽可能晚，而仍然按时上班。（诸如此类，沃姆斯雷·格林市的每个市民都是如此。他们都有能够让他们在最佳的时间醒来的闹钟，只要设定他们打算去上班的时间，处理早晨的家务的时间，他们在上班的路上用的时间，以及其他涉及他们在早晨起床所用到的时间。）

这里我们可以假设有一个明显的目的设计的情况：在每只闹钟的背面有一个小按钮或别的什么能够调节闹钟响的时间，所有的市民都计算了他们起床的时间，并相应地设置了他们各自的闹钟闹响的时间。但这并非如此。真正的解释是不同的，并且相当令人不快。在不久之前，沃姆斯雷·格林市的人口是现在的几百倍。每个人都被分配了一个闹钟，那个闹钟不可更改地在特定的时间闹响，不容许返还或对换。每个闹钟的设置完全是随机的，下面是你所能预想的结果：几乎每一个闹钟都是被错误地设置的（就是说，它被设置的时间不是主人需要起床的时间），这种错误的设置归咎于沃姆斯雷·格林市的自由放任的经济体系，这给它们的主人造成了灾难性的后果。萨利的闹钟被设在了上午 11:23，于是，她常常上班迟到，丢掉了工作，被饿死。弗兰克的闹钟被设在了早晨 4:11，一旦闹钟响了，他要么继续睡觉并上班迟到，要么起床处理工作的需要（他是一名脑外科医生）而不去睡一

157

个好觉。他选择了后者，但是他长期的睡眠不足导致他犯了一个错误而丢掉了工作；不久之后，他也被饿死。

这是在沃姆斯雷·格林市的每个市民被分配了一只“坏的”闹钟后所发生的事情。（即使那些有着轻微误差的人最后也失去了他们的职位，被更准时的竞争者取代了。）沃姆斯雷·格林不是一个福利国家，他们现在都被饿死。知道了这种情况，我们能看出在爱丽丝和蒂姆的闹钟的设置背后没有有意识的目的。他们每个人得到一只闹钟，那只闹钟只是碰巧被调到了“正确的”时间，因此每个人都活了下来。这是发生在所有剩下的沃姆斯雷·格林市的市民身上的事。很可能最初居民的一定比例只是因为运气好而得到了对他们来说时间合适的闹钟。下面所发生的事情：一定比例的原初居民得到了被设置在合适时间的闹钟，沃姆斯雷·格林的不可原谅的社会配置将别的人从画面中抹去了。

这个故事是一个偶然的行为能模拟理性存在物的产物的那种处境的模式。如我们所说，一个理性存在物能够意识到事物的非现实状况，并为了挑出那种状况而按照它所具有的价值行事，使它们成为现实的。偶然性的操作不能这么做，因为偶然性不能意识到任何非现实的状态，且偶然没有价值。偶然有时能做的是生成大量的现实状况，世界是这样安排的，它会从所有的现实性中删去不符合条件的那些。在第二种情况中的“存活”状态非常类似于第一种情况的“被选择”状态。（我谈过了偶然的操作，但最好是按照雅克·莫纳德的说法，称之为“偶然性和必然性的相互作用”：偶然性产生了大量现实性的情况，必然性删除了所有、或是大部分不符合需要的情况。）

在沃姆斯雷·格林市的故事中，偶然性产生了大量现实的“闹钟处境”，沃姆斯雷·格林市的严酷的必然性从现实中删除大部分而保留了一些，这非常类似于理性存在物从所有可能的闹钟的情况中选择一些使其成为现实的。由于理性决定哪种可能性会成为现实，所以一个非理性的宇宙或本质会决定哪种现实性（一套通过偶然性而生成的现实性，它所展示的特征的范围和由

158

理性检验的可能性所表现出来的特征一样广阔）仍然是现实的。

在达尔文看来，偶然性和必然性以这种方式结合在一起——但是进化过程中的一些独特因素在前面一段所做的演示中没有表现出来——而造成了有机体的有意识的设计的现象。偶然性在生物的后代中随机产生了可遗传的变异性，自然（像沃姆斯雷·格林市一样，不是一个福利国家）会有利于那些有益于生物繁衍后代的能力的变异的保存。有机物中的设计现象是由于这种有用的（对于繁衍后代有用）变异的累积。有机体被调整以适应它们的环境——就它们被调整以适应它们的环境的程度来说，适应常是不完美的——是由于有机体越能适应它的环境，它就越可能繁衍不息。应当注意到“闹钟”的故事只包括达尔文对生命中的设计现象的解释中的部分特征：不包括再生和繁殖。

而且，偶然性不用实际地使什么存在就能产生“设计”的现象（理性的存在物在可能性中有目的地选择的现象）。为了造成设计的现象，必然要使那些不利于设计假设的事物成为不可观察的。使一些事物成为不可观察的一个最有效的办法当然是使它们消失。但这不是惟一的办法。我无需毁坏任何绿色的事物（或是改变它们的颜色）就能让你观察不到绿色的事物。我会从你的周围移走所有绿色的事物，或是让你变成色盲。这一考察意味着偶然性会在某些允许观察者意识到其中的一部分对象（那些对象或多或少具有理性存在物选择实现某些目的的特征）的“可观察的选择效果”的条件下通过生成大量现实的对象而造成设计的现象。（“可观察的选择效果”的含义最好通过一个例子来解释。在1936年，《文摘杂志》在一次电话民意调查的基础上预测阿尔夫·兰顿会当选总统。但是罗斯福以压倒性的优势获胜。这证明了大量罗斯福的支持者并没有电话，因为穷人虽然支持罗斯福但没有电话。一个可观察的选择效果使大量的“选民”对于《文摘杂志》的编辑们是“不可见的”。）

偶然性和可观察的选择效果的相互作用的可能性正是我们所考察的目的论证明失败的形式。在我们最初对目的论证明的

陈述中，提出了下面的问题："宇宙的微调的最明显的解释不会是宇宙**已经被**微调过了吗？"如果这个问题的答案是否定的，目的论证明就失败了。甚至宇宙的微调的其他解释和宇宙已经被微调过了这个解释一样好，这个问题的答案也仍是否定的。还有另一种至少一样好的解释：诉诸偶然性和可观察的选择效果的相互作用的解释。

159 这另外一种解释大致如下。首先，这个宇宙是大量**现实的**宇宙中的一个。(如果有人坚持把"宇宙"用作物理实在的整体的名称，我们能够接受他们说在我们看来是宇宙的全体实际上是宇宙的非常小的**一部分**。这两种陈述的不同在我看来只是语言上的。我会继续讨论宇宙的复合体，如果有人不喜欢这个说法可以把它理解为宇宙的部分的复合体。)

这些宇宙表现出了大量的"宇宙设计"。为了看出这个陈述的意图是什么，来看那架有着随机设置的宇宙制造机器。机器上的仪表是被随机设置的。那架机器造出了一个宇宙。然后，那个随机设置重新设置了仪表，那架机器产生了另一个宇宙，就这样通过许多种设置产生了许多个宇宙。我们还能假设有许多的宇宙制造机器，每一架机器的仪表都是随机设置的，假设每一架机器都造出一个宇宙。(参照分派给沃姆斯雷·格林市的每一个市民一个闹钟。)由于仪表的设置是随机的，并由于生命的存在只被极为稀少的设置的可能组合所允许，仅仅极少的宇宙会成为适合生命的居所。它们的大部分将仅仅持续几秒钟，或是没有质子，或是没有原子，或是只有氢原子和氦原子，或是只有剧烈辐射性的物质，或是没有星球，或是只有那种在能发生进化之前就燃尽的星球。

然而，我们认为有**许多**现实的宇宙，而其中一些适合于生命是不奇怪的。宇宙的总数会使适合于生命的居所的甚至少量宇宙的存在在数目上仍然是巨大的，这点仍然是毫不奇怪的：或许相当于"我们的"宇宙中的基本例子的数量，或许比这还要大得多。(难以想出一个理由认为现实宇宙的数量会是有限的。如果

宇宙的数量是无限的，其中的一些会是适合于生命的居所就肯定没有什么奇怪的。）

比起我们的这种能够产生各种各样的宇宙的想像中的宇宙制造机器，有许多更为现实的可以感知到的机器。在第七章中，我们设想过宇宙是某种量子场的波动的产物的可能性。让我们追随密尔顿将这个类比称为混沌和旧时之夜(Chaos and Old Night)——简言之，混沌。混沌是一个随机的波动发生的场所。少数这些波动令人难忘，可以被称作宇宙。我们假设在混沌中出现的宇宙彼此之间并不像开水壶中升腾的气泡那么相似。它们之间的差别——我们必须记住它们是偶然性的产物——是（或者能够成为）由我们用物理学或大规模的宇宙结构的规律加以描述的那种差别：微结构恒量的不同的值，原子核的强度与重力强度的不同的比例，电子的不同数目，等等。最终，很少数的宇宙具备成为适合生命的处所的那些特性。

有人会问混沌来自于哪里或是为什么有混沌，但那是一个涉及宇宙学而不是目的论证明的问题。还会有人问为什么混沌具有那些可以成为一个宇宙的生成者的特性。（说到底，它是通过量子场的类比来理解的，量子场是一种特定性质的物理对象，在许多情况下通过显然是任意的数字来规定的特性。）这是一个涉及目的论证明的问题。如果有大量的“可能的混沌”，而只有其中的少数具有成为随机宇宙的生成者的特性，我们在处理目的论证明的问题中诉诸混沌就不会取得任何进步。 160

由于我们对这个问题接近于一无所知，让我们规定混沌的特性是由“超自然规律”决定的，并且只有一种可能的超自然规律。（在一种意义上，超自然规律会是真实的物理规律。我们通常所认为的物理学的规律不是真正的规律，因为它们不能应用到物理实在的全体。它们只是局部规则的描述。）重要的是记住在这种联系中，我们并不试图为宇宙的明显设计构建一种被认为是正确的解释，而仅仅构建一种至少和宇宙是由理性存在物设计这一假设同样好的解释。如果一个解释不包含在独立的基础上已知为

错误或不可能的因素，就会和那个解释至少一样好——因为这(以及它能解释宇宙的微调的被观察到的现象)确实是支持理性设计假说所能表达的一切。

我们对宇宙的明显设计的替代性解释的最后部分诉诸可观察的选择效果：我们不能观察到不适合生命的宇宙。我们不能观察到它们，因为有些东西将我们观察的视野限制在我们所在的宇宙中——我们宇宙的时空曲线，或者是任何不是我们宇宙的一部分的东西都离我们太远而无法被看到，或是其他的什么因素。[6]在宏观宇宙(所谓所有宇宙的聚集)中的什么地方会有和我们的地位相同的理性存在物。在宏观宇宙的什么地方的每个理性物种的成员也只能在它们自己的宇宙“之内”进行观察。在他们看来，似乎他们所居住的宇宙是被精心设计的，能成为生命的居所(它们适合于生命，因为他们居住于其中)，**并且**是独一无二的(因为他们看不到其他的)。但这是现象而不是实在。这会是偶然性和可观察的选择效果交互作用的结果。

如果我们回过头来看抽取草棍儿的那种情形，即你必须在一把 1048576 根草棍儿中抽出最短的那根，否则你就会被杀死，我们就能对回应目的论证明的这一方式有所洞见。你惊讶地发现你抽到了最短的那根草棍儿，仍然站在那儿发楞。我说过你所能得出的最合理的结论是某个未知的施惠者为了照顾你在里面做了手脚。这是真的——假定你知道你的处境是独一无二的。但设想你知道你的处境不是独一无二的。假设你知道你只是数百万处在那一处境中的人中的一个。在这种情况下，最合理的假设不是一位未知的施惠者为了照顾你在里面做了手脚，最合理的假设是你就是这么幸运。

161 如果有人抛一枚硬币整整抛 20 次，并且如果没有其他的机会让人抛一枚硬币抛 20 次或更多次，那么要抛硬币 20 次连续“字”朝上是极不可能的：几率是 1/1048576。如果有数百万人将一枚硬币抛 20 次，有人连续抛出 20 次“字”朝上的结果是可能的。如果有数百亿人将一枚硬币抛 20 次，就能相当肯定有人会

连续抛出 20 次“字”朝上的结果。当然，同样的几率也发生在从一把 1048576 根草棍儿中抽出最短的那根儿的情况中。如果你的生命取决于你是否能从那把草棍儿中抽出最短的那根，如果你**确实**在那把草棍儿中抽到了最短的那根儿，如果你知道了还有数百亿的人也在抽草棍儿，你就会这么想：“几乎不可避免的，有相当一些人会抽到最短的那根草棍。我是幸运的，我就是那些幸运儿中的一个。”但是如果你抽到了最短的那根儿，并且得知你是惟一一位抽草棍儿的人，你就不会这么想了；相反，你知道几乎不可避免的，**没有人**会抽到最短的那根草棍儿。出于这个原因，你会倾向另外的假设，即有人为了照顾你在里面动了手脚。

现在给定了我们对世界的日常知识，绝不会有人相信数百亿其他的人处于和他本人所处的完全一样的处境中，如果那个人的处境和抽草棍儿那样的处境同样奇怪，这就一定是过度的真实。但是假设人类生活的处境和他们的实际处境非常不同。假设你是抽草棍儿这件事的主角，**就你所知**有数百亿的人处于同样的情境中。假设没有什么你所知道的东西能使你赞同下面两个假设中的一个而反对另一个：

- 这是惟一一次抽取，有人为了照顾我动了手脚。
- 这仅仅是数百亿次抽取中的一次（其中的一些——在统计学上是确定的——会是最短的草棍被抽出的情况）。

那么你能说什么呢？只有这样：你并不知道你是否有一位观察不到的施惠者，或者是否周围还有数百亿的人在抽取草棍。

我认为，这正是我们就宇宙的微调而处的处境的一个恰当的类比。就我们的知识程度而言（除去各种个人的或秘密加入的团体的神圣启示），我们没有理由赞同下面两个假设中的一个而反对另一个：

- 这是惟一的宇宙，它被某种理性存在物（或是一些理性存

在物)微调过,使它成为适合生命的居所。

- 这仅仅是大量宇宙中的一个(其中的一些——在统计学上是确定的——是适合于生命的居所。)

我不知道宇宙的明显的有目的的微调是实在,或者只是现象即偶然性和可观察的选择效果交互作用的产物。然而,由现代物理学和宇宙学所确立的宇宙的微调理论澄清了一件事:宇宙并不由其自身而存在。**有些东西**解释了我们观察到一个具有特定特征(生命的存在所需的特征)的宇宙这个事实,可以推测它也解释了宇宙的存在。让我们将这些东西称为"始基"(*Arche*,这个词在希腊语中用来指万物的开始,或是万物存在所依赖的基础。)但是除去断定它存在之外,我们——形而上学家,以形而上学的方式——对它说不出什么。

162

我们希望能够回答但却无法回答的关于始基的最重要问题可以表述如下:始基是混沌(Chaos)还是逻格斯(Logos)? 我们已经遇到了"混沌"这个词。希腊词"逻格斯"通常翻译为"道"(Word)——不是在语言的基本单元的意义上而是在"说话者所说出的东西"的意义上,如有"道"传给国王说——或是"理性"。(我选择用"逻格斯"是因为在约翰福音的一开始"始基"和"逻格斯"是彼此关联的:"太初(始基)有道(逻格斯),……道即上帝。"["In the beginning (*arche*) was the Word (*logos*), and... the Word was God."]这个问题是对于始基所能问的最重要的问题,因为我们的存在是否有意义或目的取决于这个问题:如果始基是混沌,我们的存在就没有意义,如果始基是逻格斯,我们的存在就有意义。如果始基是混沌,我们就只是偶尔发生的事物之一。如果始基是逻格斯,我们就为了一个目的而存在,这是任何事物的存在具有一个"意义"的惟一含义。(值得重复的是我们并不能从我们为了一个目的而存在这个假设推出我们能发现那个目的,或是我们能理解那个目的,或是如果我们知道了它是什么我们就会喜欢它。)

或许，形而上学家除去指出“混沌”和“逻格斯”的答案都能在感情上吸引某些人之外就不能再说别的了。我认为没有人会否认“有一些人找到了我们的存在有一个感情上吸引人的意义或目的”的看法。但同样值得注意的是，人们常常注意不到“我们的存在没有意义或目的”这个观点对某些人也有同样巨大的吸引力。如果我的生命没有意义，如果我和其他所有人是一系列偶然事件的结果，而不是任何目的或意义的一部分，我就会按照我自己的意愿自由地生活——或者至少我这么做的惟一的障碍是每个人都熟悉的日常生活的一些不便的特征（别人的计划和我的协调，物理法则，死亡——这类事情）。[7]然而，如果有一个理性的存在物为宇宙设计了一个目的，谁能说出存在的计划和我的计划是否协调，或者是如果它们不协调的话会有什么样的后果？混沌，把我们带入存在之后，不可能要求我们的时间和注意；谁能告诉我们逻格斯中有什么？这种动机的一种特殊情况在阿瑟·休·克劳夫（Arthur Hugh Clough）的一首小诗中被非常好地表达了出来：

“没有上帝”，那恶者说，
“这真是福，
因为他本会怎么对付我们
只能靠猜。”

163

但除去惩恶扬善的上帝，这个动机能被普遍化。而且，如果“生命、宇宙和万物”只是偶然性的结果的话，一个人很可能就是所存在的更为重要的存在物之一；如果始基是逻格斯，肯定不会是这种情况。将某个人看作是存在的最重要的存在物之一的愿望在诺贝尔物理学奖得主斯蒂文·温伯格（Steven Weinberg）的这段话中表现得相当清楚（在这段话中他讨论了当我们面对相信我们的存在是无意义时我们感情上的障碍，他所相信的那种立场为现代科学所支持）：

> 对宇宙愈加了解,宇宙似乎就愈加无意义。
>
> 但如果在我们的研究中找不到安慰,至少在研究本书中有某些慰籍。人们不满足于靠神和巨人的传说来安抚他们,也不满足于将他们的思想局限在日常事务上;他们也建造了望远镜、卫星和加速器,坐在书桌前日夜工作,找出他们所搜集的资料的意义。理解宇宙的努力是少数将人类的生活提升到高于闹剧的层次上的活动之一,它赋予人类的生活某些悲剧的光辉。[8]

相当清楚,这是某些生活在一个精神世界的科学家对于人类存在的最重要和最有影响的事情的所思所想。我们已经看到,人类无疑是宇宙的这个部分中惟一的理性存在物。不难猜到一位诺贝尔物理学奖得主处于宇宙中的什么位置,如斯蒂文·温伯格所发觉的。但如果宇宙是逻格斯的作品,就没有人在宇宙中占据什么特殊的位置。

我们的存在没有意义或目的,这一观点在感情上具有很大的吸引力;无论对其原因的猜测准确程度如何,清楚的是对于许多人来说这是一个感情上有吸引力的立场。有许多人决非**不情愿地**相信我们的存在没有意义或目的。如果将许多人转移到一个人类被造是为了服务于道(Logos)的目的的世界,他们会无所适从。[9]在托马斯·内格尔(Thomas Nagel)的《最后的话》(*The Last Word*)一书中,有一段著名的文字——著名在它所表现出的自知之明——证明了这种观点:

> [宗教的恐惧]对于现代的精神生活有着巨大的、常常是有害的后果。
>
> 说到宗教的恐惧,我不是指对于某种借助引人反感的道德教义、社会政策和政治影响而建立起来的宗教或宗教组织的完全合理的敌意,也不是指许多宗教信仰结合着迷信以及明显的经验错误。我是在谈论某种更深层次的东西——即,

对宗教本身的恐惧。从经验来说，我自己强烈地屈从于这种恐惧：我想无神论成为真的，并对我所认识的许多最为聪慧、最有教养的人是宗教信徒的事实感到不安。不只是我不是一个宗教信徒而自然地希望我所相信的事情是对的。关键是我希望没有上帝！我不想有一个上帝；我不想宇宙像那个样子。[10]

164

进一步的阅读建议

巴瑞尔（Donald R. Burrill）的《宇宙论证明》（*The Cosmological Argument*）搜集了一些目的论证明的有用的阅读资料（因为编者认为目的论证明是宇宙论证明的一个版本）。

有关目的论证明的最伟大的专著是休谟的《自然宗教对话录》（*Dialogues Concerning Natural Religion*）（1779 年，即休谟死后三年出版）。这是摧毁性的哲学批评的伟大杰作之一。尽管这本书的大部分涉及目的论证明（休谟所考察的那个论证的版本主要强调了这个论证的类比方面，在宇宙和机器和其他人工制品之间的类比），其他的一些部分涉及别的问题。主要对目的论证明感兴趣的读者可以直接阅读第二至第七部分，尤其是第三部分和第五部分。（本书第九章中讨论的许多目的论证明的弱点取自于休谟的《自然宗教对话录》。）反对休谟的有力和复杂的对于目的论证明的维护见斯温伯恩的“出自设计的证明”（Richard Swinburne, “The Argument from Design”）。达尔文之前对目的论证明最伟大的阐释是帕利（William Paley）的《自然神论》（*Natural Theology*，1802）。

关于达尔文主义和“自然中的设计”有大量的文献。我认为接触文献的最佳方式（如果你不想把你的毕生精力用于此）是阅读有着相反的，甚至对立的观点的著作选本。有六本这样的书：道金斯（Richard Dawkins）的《盲目的钟表匠》（*The Blind Watchmaker*），莫纳德（Jacques Monod）的《偶然性与必然性》（*Chance and Necessity*）；丹内特（Daniel C Dennett）的《达尔文的危险观

念》(*Darwin's Dangerous Idea*),丹顿(Michael Denton)的《进化:危机中的理论》(*Evolution: A Theory in Crisis*);约翰逊(Phillip E. Johnson)的《审判达尔文》(*Darwin on Trial*);贝何(Michael J. Behe)的《达尔文的黑匣子》(*Darwin's Black Box*)。前三本著作的"极端"表现在它们不仅认为达尔文表明了目的论证明是无效的,而且也表明了目的论证明的结论是错误的,表明在自然中没有设计或目的。后三本书的作者接受了地质学家对地球的年代的发现和古生物学家对化石记录的描述,但认为达尔文的理论没有能解释生命历史的可观察的事实。约翰逊和贝何认为只有智慧的设计能解释这些事实,而丹顿暗示了需要某些新的、但未知的科学理论。

尼采对无神论的"快乐的"接受(或者说"上帝观点的废除"更好)的最佳表述见《查拉图斯特拉如是说》(*Thus Speak Zarathustra*)。

注释:

1. 20世纪的一派哲学家,存在主义者,认为一个目的从外部强加于理性存在物——存在主义者不会使用"理性存在物"这个词——违背理性存在物的本质;存在主义者甚至认为一个全能的创造者也不能给予理性存在物一个脱离于理性存在物的自由选择的目的,因为正是通过在各种选择间自由地做出取舍,一个人创造了他自身的目的。这是一个有趣的观点,但是我不能对它给予应有的关注。我只是要假设一个创造者赋予他的造物以一个目的在原则上是可能的,即使在那些造物是理性存在物的这一非常特殊的情况下也是如此。

165

2. 一个水手注意到突然出现在他视野中的一块形状奇怪的云。一位光谱学家将光谱中的一块莫名其妙的线看作是某一个星球。一名侦探思索着一起凶杀案的被害人尽管外面穿着整齐但没有穿内衣这件事。一位考古学家解读一篇古代的铭文,发现了一种迄今为止没有记载的象形文字。每一个人都会说"我想知道那意味着什么?"在每一种情况中,"意味"(mean)这个词的意思都不一样。
3. 对于宇宙的微调的意义,约翰·莱斯利的《宇宙》和其他一些著作中指出了

这个原则的重要性。莱斯利将这个原则称为“商人的拇指”(Merchant's Thumb)原则。一个商人向一位潜在的买家展示一件昂贵的丝袍，一直用左手的拇指压住袍子上的一个洞。当他被控告不诚实地向那位买家掩盖了那个洞的时候，他的辩护者指出每个人的拇指总要放在**某个地方**。事实就是那样；但我们能想出拇指盖在那个洞上的很好的解释，因此假设盖住那个洞而不是别的特别地方不需要更多的解释是错误的。（文中对这个原则的陈述是我自己的；莱斯利不用为此负责。）

4. 无疑，构造只允许一个可能的宇宙设计的理论是可能的。这种理论是没有仪表的宇宙制造机器的理论上的对应部分，在这种机器中，一种特殊的宇宙设计是它的一个“硬件”。但是如果没有这样的理论是可能的，它们的一个无限的数字就是可能的，并且只有它们的无限的子集会是适合于像这样的一个宇宙的理论。它们中的大部分适合于生命是不可能的宇宙。这个观点来自于即将出版的一本基本粒子学家的著作，即斯蒂文·巴尔(Steven Barr)教授的《现代物理学和古代信仰》(*Modern Physics and Ancient Faith*)。
5. 或者，当写作本书的第一版的时候这么说更为合理。见李·斯默林(Lee Smolin)的《宇宙的生命》(*The Life of the Cosmos*, New York: Oxford University Press, 1997)。
6. 一种可能会是尽管有许多宇宙，它们“在一个时刻存在一个”：一个宇宙有一个有限的“生命”(如《诗篇》中所说，天地会像外衣一样渐渐旧了)，当它消亡的时候，另一个会从它的残骸中产生出来。每个宇宙的“重生”是仪表重新设置的结果。
7. 那种**快乐**(*joy*)是人类居住在一个没有意义和目的的地球上的所谓发现的一个适当反应，这是许多19世纪和20世纪的思想家著作中的重要主题。19世纪的德国作家弗雷德里希·尼采的著作比起具有同样目的的其他人的著作更加值得认真对待。
8. 《宇宙最初的三分钟：宇宙起源的一种现代观点》(*The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe*, London: Andre Deutsch, 1977)，第155页。
9. 本书第一版的第一稿并没有这两句话，而是“很少无神论者是**不情愿地**接受了我们的存在是没有意义或目的的观点。如果无神论者被邀请到了一个人类被造是为了服务于道的目的的世界，他们几乎都会感到无所适从。我的一个朋友阅读了初稿提出了这两句话的例外情况。他说尽管他相信没有上帝，生命也是没有意义的，但是他**希望**有一个上帝，而生命也是有意义的。出于尊重他

在这个问题上的非常强烈的情感(但是我有些疑惑,因为我想他可能是自欺欺人),我将初稿中的话换成了更温和的语言。我的疑惑后来被证实了,尽管不是出于我所设想的理由,几个月后,我的那位朋友变成了有神论者。

10. 第130页。

第十章 理性存在物的本质：二元论和物理主义

166

由于我们除去自身之外不知道任何理性存在物，所以我们只能结合我们自身来讨论理性存在物的本质问题。我们已经在“本质”(nature)的一种意义上对理性存在物的本质有所言说：我们已经展示了理性的规定性特征。我们的问题是这样的：对于人类来说，是什么使他们成为理性的？或许，我们最好通过同一个像流动性(liquidity)这样的日常物理概念的类比来理解这个问题的含义。我们知道“液体”是这样一种材料，能改变它的形状以适应容器的形状，但在所有的变化中体积不变。但这并没有告诉我们水是什么(即水的化学分子构成，一个水分子是由两个氢原子和一个氧原子构成的)，没有告诉我们水在什么温度和压力下是液体，而食盐是固体、二氧化碳是气体。(它们在原则上诉诸 H_2O 的分子之间的力，而那些力的作用方式是由氧原子和氢原子的特性以及 H_2O 分子的排列方式所决定的。)我们想要发现一种类似的解释，理性在人类那里“被实在化”(类似于液体在水中被实在化)：我们想要知道是什么“支撑”人类的特征，能使他们具有在理性的抽象定义中所列出的特性。

对于“是什么使人类成为理性的？”这个问题，没有人能给出简短的答案。就我们所知，理性是人类所独有的，这是一件奥秘的事情，而意识经验是人类和动物所共有的。“理性如何实在化？”和“意识经验如何实在化？”这两个问题通常被哲学家们看作是属于被称作“心灵哲学”的哲学分支而不属于形而上学。至少当这些问题从自身角度看时是这样的。但是有一个问题能被看 167

作是这些问题的一部分(对它的回答是对那些问题的回答的一部分),它显然属于形而上学的领域。我们将在本章和下一章中讨论这个问题。

如果我们想要以这样一种方式表述它,它相对于其他可能的答案更倾向于一种答案,那么我们所提出的这个问题就相当难以表述。我们会尝试这么问:我们人类是哪种事物?但这种问题的形式太抽象了,不能传达太多的东西。哲学家们常常提出一个问题,并设想各种答案,那些答案比问题更加清楚。处理这种困难的一种办法是由答案来规定问题:对于那个问题来说那些陈述是可能的答案。让我们用这个办法试试看。

对于我们试图理解的那个问题的全部可能的答案(至少是在今天被认真对待的那些可能答案)要么是**二元论**(*dualism*),要么是**物理主义**(*physicalism*)。要理解我们的问题,第一步就是理解这些术语。

假设我们用“物理事物”(physical thing)来指这样一种个体事物,它完全由物理学对其本质进行研究的那些事物组成。如果当前的物理学是正确的,所有我们感官经验的对象——粉笔、甲虫、星球还有我们能看到能摸到的其他事物——完全是由三种基本粒子组成的:上夸克(up-quarks)、下夸克(down-quarks)和电子(加上其他种类的粒子,比如质子,通过质子中夸克和电子的交换能使夸克和电子相互作用)。“完全由……组成”是什么意思是一个有趣的技术问题,让我们假设我们对这个问题有着充分的直觉上的理解。(有一个例子有助于我们的理解:一个沙堡是完全由沙子组成的——假设建造它的孩子没有在它的结构中用树枝、冰棍棍儿这类不是沙子的东西。)因此,以我们的定义来说,我们所有感性经验的对象都是物理事物。

如果一个个体事物本身既不是物理事物,也没有物理事物作为它的部分,我们将称它为“非物理事物”(non-physical thing)。我们注意到这个定义并没有排除既不是物理事物也不是非物理事物的个体事物的可能性。一个既有物理事物作为部分又有非

物理事物作为部分的对象就既不是一个物理事物也不是一个非物理事物。我们称这样的一个对象为“混合物”。除去在注释4中的一个简短评论，我没有讨论混合物。当我谈论“非物理的”事物时，我的论述仅仅适用于非物理事物而不适用于混合物，尽管混合物在严格意义上也不是物理事物。（我的论述仅仅适用于个体事物。普遍物在我所给出的意义上不是非物理事物，尽管普遍物也不是物理事物。）

除去物理事物的概念之外，偶尔还会用到**物理特性**（physical property）的概念：我们将物理特性理解为这样一种特性，它能被一个物理事物拥有，并**仅仅**能被一个物理事物拥有。

由于我们能看到人类和触摸到人类，并且由于我们是人类，于是有人会从我们对物理事物的定义中推出我们是物理事物。但是让我们做一些区分，让我们将生物学家划分为物种的一员——智人（*Homo sapiens*）——的东西称为**人类机体**（*human organism*），让我们将我们用第一人称代词（“I”、“me”、“moi”、“ego”、“ich”）所指的东西称为**人的位格**（*human person*）。当我在这一章和前面几章中用“人类”这个词的时候，我预设了人类机体和人的位格是同一回事。称x是一个人，就是称x是一个人的位格，但含有x是一个人类机体、一个理性动物的理解或含义。（这至少是我用“人类”所指的意思。也许有人对这个定义有异议。）但是人的位格和人类机体是同一回事这个观点是有争议的。 168

如果人的位格和人类机体是同一回事，那么由于人类机体显然是物理事物，就会得出人的位格是物理事物。人的位格是物理事物的这种观点被称作**物理主义**。（这个名词也被用来指一种更强的观点，即**所有**个体事物都是物理事物。这个词的或强或弱的意义并不被仔细分别，因为大多数认为人的位格是物理事物的哲学家也认为所有个体事物都是物理事物。我用“物理主义”仅仅指认为人的位格是物理事物的观点。[1]）

认为人的位格是非物理事物的观点被称作**二元论**。（更准确地说，存在既是物理的又是非物理的事物，人的位格属于非物理

事物的观点被称作二元论。或许一些观念论者认为只有非物理事物,位格就是其中之一;这样的观念论者不是二元论者。)这个词来自于拉丁语中的“二”(dual)。二元论者相信人类位格具有“二元的”本质。严格地说,位格是一个非物理事物,但是它和某种物理事物、人类机体,即被称作人类的**身体**(*body*)的东西有着非常紧密的联系。生物学家将身体而不是位格归于智人这个物种。二元论者会承认我们经常将物理特性归于人的位格的那些论断,比如“约翰重 46 公斤”或者是“爱丽丝 165 公分高”。但在二元论者看来,约翰重 46 公斤还是重一些或轻一些不是严格地为真。爱丽丝高 165 公分还是高一些或矮一些也不是严格地为真。只是在代用的意义上,约翰或爱丽丝才拥有某种特性:严格来讲,不是约翰和爱丽丝而是他们的身体拥有重量和高度。这并不意味着在日常情境中说“约翰重 46 公斤”有什么错;这种陈述要被理解为“约翰的身体重 46 公斤”的简略表达方式,就像爱丽丝说“我带着 1400 吨生铁”是爱丽丝任船长的那条货船载着 1400 吨生铁的简略表达一样。对于日常陈述“约翰比他看上去重”的一个“二元论的”分析能很好地说明人的位格有一种“二元的本质”的含义。在二元论者看来,没有什么东西能在严格意义上比他看上去重。相反,二元论者认为是约翰、那个非物理的位格不太可能具有重量,而他的身体、那个物理的机体具有重量。

位格和位格的身体之间的“紧密关联”是什么呢?二元论者以不止一种方式回答了这个问题。最明显的答案,也是在二元论者中得到最广泛认同的一个答案包含在一种叫做“二元交互论”(dualistic interactionism)的理论中。为了说明这个理论的内容,让我们考察一种典型的人的位格,来看二元交互论如何说明一个位格和一个相应的机体之间所具有的关系。让我们来看一个人,简·泰勒,备受好评的小说《心的原动力》(*The Sinews of Thy Heart*)的作者,我们假设她是一个典型的人的位格。让我们来考察下面的词语和短语:

169

- “简·泰勒”
- “《心的原动力》的作者”
- “我”（由简·泰勒说出）
- “你”（由指简·泰勒的某人说出）
- “她”（由讲简·泰勒的轶事的某人说出）
- “那边的那个女人”（由某个让人注意到简·泰勒的人说出）
- “简·泰勒的心灵”
- “简·泰勒的灵魂”

在二元论者看来，当这些用语在指示性的情境中被说出的时候，它们指示、称呼、代表或意指了同一件事，一个非物理对象，一个不是由基本粒子组成，也不能由感官观察到的事物，它没有重量和体积（重力和惯性是仅仅用于物理事物的概念），在空间中没有位置——至少难以看出一个非物理事物如何在空间中有一个位置，尽管圣托马斯·阿奎那相信天使作为非物理事物在空间中是有位置的。（二元论者还可能会说非物理事物是没有部分的：如形而上学家所说，它是**简单的**。但是在原则上，一个二元论者会认为在那些部分都是非物理部分的条件下人的位格是有部分的。）

除去简·泰勒之外，还有简·泰勒的身体，一个物理事物，一个活着的人类机体。我们的问题是：是什么使某一特殊的人类机体成为简·泰勒的身体而不是别的人的身体——或者根本就不是任何人的身体？二元交互论告诉我们这个特殊的机体是简·泰勒的身体，因为在简·泰勒和她的身体之间有某种双向的因果联系。某个机体是简的身体，因为她影响了它，而它也影响了她。但是我们必须进一步说明，在任何人的位格和任何人的机体之间具有因果联系。

交互论者认为，简能够用一种非常特殊的方式影响是她的身体的一个特殊的人类机体：她能引起那个机体的变化，而不能引起其他机体的变化（除了它自身的部分之外；多细胞的有机体以

细胞作为部分，这些细胞本身是机体）。一个特定的机体能以一种非常特殊的方式影响到简：它能引起她的变化，而不引起它自身（以及它的部分）之外的任何机体的变化。

让我们来看一个例子。假设简开始吹口哨。在这么做的时候，她在某个机体中引起了变化（电流沿着机体中特定的神经线传递，它的嘴唇保持一个非常特殊的形状，许多其他的变化发生在其中。）就这样开始吹口哨了，她除了引起这一个机体和它的组成细胞的一些变化之外没有在别的机体中引起变化。现在我也能做引起那个机体变化的事情；例如我在寒冷的天气里打开一扇窗户，就能引起它打寒战。但我这么做仅仅在另一个、完全不同的机体，**我的**身体中引起了变化。

170

现在让我们来看是简的身体的那一机体变化引起简的位格变化的特殊方式的一个例子。假设简踩上了一枚大头钉，她的脚被扎伤的结果会引起**她**疼痛。（疼痛会被称为她的位格的一个特性。疼痛——具有被称为"疼"的**感觉**——是一个机体的特性，只有那个有机体，或是它的部分，**是**一个位格。）是别的机体的变化引起了简身体的变化。如果我踩上了一枚大头钉，我的脚被扎伤的结果会引起她的关心（关心是那个位格的一个特性）。但是在我身体中的一个变化能够引起简的变化仅仅通过引起另一个机体，**她的**身体（不是作为我的身体的一部分）的变化。

因此，二元交互论由两种观点组成：一部分是二元论，认为有人的位格和人的机体，人的位格不是人的机体，另一部分是交互论，认为每个人的位格（至少是活着的人的位格）都有一个身体，一个通过交互的因果作用"直接地"联系着的专有的人类机体。形而上学史上的两个最重要的二元论者，柏拉图和笛卡尔都是交互论者。然而，其他一些二元论者拒绝交互论，通常是因为由非物理事物（一个没有体积或带电这样的物理特性的事物）能够影响物理事物的这一观点所引起的物理学上的或形而上学上的困难。例如，笛卡尔的后继者尼古拉斯·马勒伯朗士认为当一个人"想要"、"打算"或"开始"吹口哨的时候，上帝在那个机体中

就造成相应的变化。类似地，他认为当一个机体被一枚大头针扎伤的时候，上帝引起某个人的位格去经验到相应的疼痛感。这个理论被叫作“机缘论”(occasionalism)，因为它认为位格中的变化绝不是机体变化的**原因**，而是机体变化的“机缘”(occasions)；同样，机体中的变化绝不是位格变化的原因，而仅仅是位格变化的“机缘”。

交互论的第二种二元论的变化是“副现象论”(epi-phenomenalism，来自于希腊语中意思是“副产品”的那个词)。在这种理论看来，位格的变化能够“直接地”由特定机体的变化引起，但是位格的变化绝不会引起机体的变化。机体中的每一个变化是由先前机体的变化，或是机体的直接的物理环境引起的，这些物理的事件有时也引起位格的变化——但是没有从位格向机体的“回馈”：在位格中变化的非物理的事件绝不会有物理的效果。身体和位格的关系因此就像火焰和它们所发出的烟雾的关系：位格存在，但不是物理事物，但它们只是在某些机体中进行的物理活动的副产品。(或者这是理解副现象论的一种方式。副现象论者通常未能非常清楚地表达他们的观点。可能至少有一些副现象论者会说位格**就是**机体，而人的**感觉和思想**是在某些机体中进行的事件的副产品。其他一些副现象论者的论述会暗示说位格不是个体事物，而不过是由“它们的”机体产生出的感觉和思想的单纯集合。我将这些观点抛开不论。)这个理论的一个后果是，我们能影响我们身体的运动这一信念是一个幻觉。在副现象论者看来，这个幻觉本身就是身体的物理运动的副产品。 171

关于位格和身体的关系，有几种其他的二元论理论，但我们并不讨论它们。我也不会再来讨论机缘论和副现象论。

我们应该注意到二元交互论的另一个要点：非物理的人的位格无需和人的身体发生相互作用就能够存在，这一点并不是明显地从二元交互论中得出的。要使一个二元交互论者相信一个人的位格能够无需人的身体就能存在需要一些论证。柏拉图相信当与灵魂相联系的身体死掉的时候，灵魂——即位格——会自

动地继续存在。他为这一观点做了如下安排：灵魂在形而上学上是简单的，一个事物不存在只有通过“分解”，通过消解为元素；一个简单的事物，是一个没有部分的事物，因此就一定是不朽的。然而，这个论证不是特别有说服力。例如，一个事物只有通过分解才会不存在这个前提就需要进一步的讨论。有人会援引当代物理学将电子或其他各种粒子看作没有部分这个事实；一个电子能通过和一个正电子的撞击而“消失”。但我们不继续讨论这个问题。我们不打算探讨柏拉图的论证是否最终站得住脚或者是对于同样的结论是否还有其他更有趣的论证。

认为人的位格只是人的机体（或是它的部分）的物理学家并不会面临如何解释位格和身体的关系问题。[2]因为对于物理学家来说，位格和身体是同一的，位格的一个变化就是机体的一个变化。由于机体是一个物理事物，一个物理事物是完全由夸克和电子组成的，人的位格中的任何变化似乎就是位格的物理特性的变化：组成位格的夸克和电子的特性的变化，或是组成位格的夸克和电子的组成方式的变化。我们将这样一种变化——仅仅涉及事物的物理特性的变化——称为一个纯粹的物理变化；纯粹的物理变化的例子有**脚被扎伤，体温的突然升高，大脑中电流突然以种种方式传递**。如果一个人的位格是一个物理事物，一个人的位格中的任何变化就一定是纯粹的物理变化。例如，蒂姆因为他收到的一封信中的消息而兴高采烈，蒂姆的变化，兴高采烈，就一定和一些纯粹的物理变化是同一回事（可能我们应该说是完全相同的事件）。[3]

如果蒂姆的兴高采烈确实和一些纯粹的物理变化是完全相同的一回事，那么在我们都懂得人类的生理学的条件下，可以预料蒂姆兴高采烈和组成蒂姆大脑的粒子的某些事件是同样的事件——很可能是蒂姆的大脑中电流的传递方式的变化。因此，如果物理主义关于位格的本质的观点是正确的，所有我们随口说出的“精神的”或“心理的”位格的变化——无论这些词的确切含义是什么——就是位格中的物理变化（人的位格的大脑皮层的变

172

化，和人的意识精神活动相联系的大脑部分）。认为（至少是在人的位格中的）精神变化**就是**某种物理变化的观点被称为“同一性理论”(identity theory)。同一性理论和物理主义不是一回事。物理主义（人的位格是物理事物的理论）仅仅在人的位格的精神变化真实地存在这个前提下接受同一性理论（人的位格的精神变化和纯粹的物理变化是同一的）。有一些哲学家和一些心理学家否认精神性的东西的存在（精神变化和精神状态）。我们不讨论这些哲学家和心理学家的观点，它们具有诸如“行为主义”(behaviorism)、“削减的心理主义”(eliminative physicalism)这样的名称。我们像大多数哲学家、心理学家，实际上还有大多数物理学家一样接受精神的实在性。（因为大多数物理学家把精神的实在性当做理所当然的，所以称大多数物理学家赞成同一理论是稳妥的。）

因此，对于惟一没有争议的理性存在物本质的两种最重要的理论就是二元交互论和物理主义。如果要反驳这两种理论会说些什么呢？能说一个比另一个更优越吗？[4]

在回答这些问题的一开始，我们考察一些支持二元论的论证。（我们并不关心为二元的**交互论**辩护；我们把这种交互论当作是二元论的最有说服力的形式，我们将考察这个问题：“为了维护二元论我们会说些什么？”）对于二元论的论证通常具有以下形式：你、我还有其他的人类位格不是人类的机体，不是任何其他的物理事物，因为我们具有不属于物理事物的特性。（显然，要证明事物 x 和事物 y 不能是同一的，不能是同一个事物，一个有效的普遍原则是 x 具有的特性、特征或属性是 y 所缺乏的。）有许多这样的论证。我们将考察其中的五个论证。我们将考察的第一个论证通常被归于笛卡尔。（一些评注者在他的《第一哲学沉思集》中发现了这个论证，另一些评注者在他的《哲学原理》中也找到了这个论证。必须承认在这两本书中所找到的蕴涵这个论证的段落是相当隐晦的。但不管这个论证是不是笛卡尔的，它是一个有趣的论证。我并不想冒充有文本的支持，我只是为了行文的

方便，将这个论证归于笛卡尔。）

笛卡尔的论证如下：我能设想我的身体的不存在——实际上，我能感知到根本没有物理事物的世界的存在——但是我不能设想**我的**不存在；因此，我不是我的身体。

当笛卡尔说我能设想我的身体的不存在时，他并没有进一步认为如果我的身体不存在的话我能形成一个事物会是什么样子的概念（无疑我能做到，但我能做到不是他的论点）；他进一步得出了一个更强的观点：事物**只是如它们向我显现的那样**存在，然而没有像我的身体这样的事物。为了理解这一点，我能想像存在着一些神通广大的精灵（在第三章中所遇到的“邪恶精灵”），他们想要用物理事物的世界欺骗我们：没有物理事物，但那个精灵欺骗性地“灌输”给我一系列的感官印象，像是如果我感知物理事物的世界的话我就会经验到的那一系列的感官印象。

173

当笛卡尔说我不能设想**我的**不存在的时候，他不是说如果我不存在的话我不能形成一个事物会是什么样子的概念（那会是错的；我能察觉到）；他要说的是我不能设想下面的事情：**事物如它们向我显现的那样存在**，然而没有我自身这样的事物。换句话说，笛卡尔认为，无论这看上去多么荒谬，我存在但没有一个身体这一假设对我来说是**可能**被接受的假设；但我不存在这个假设不只是一个对我来说荒谬的假设：这个假设对我来说在字面上就是不可能接受的。我相信存在着物理事物，包括我的身体，这一信念是一个幻觉的可能性微乎其微。我存在是我的一个幻觉的可能性甚至更加**微乎其微**。不是**我的**一个幻觉：如果我在“那儿”有一个幻觉的话，我必须存在。

于是，这个论证是我的身体具有下面的特性：

能被我感知为不存在

和其他的物理事物一样。但是**我**不具备这个特性。因此，我和我的身体不是同一的——我也不和别的物理事物同一。

这个论证的麻烦在于它承载得太多了。我显然能做出“我是(同一于)……”(无论空白处被填上除去“我”、“我自己”之外的什么东西)这种形式的一些陈述，因此能说某物为真，但是一个和笛卡尔的论证有着同样形式的论证能被用来反驳这样的论证。让我们来看一个例子。命题：

我是《论自由意志》的作者

为真；也就是说，如果我说了这样的话，我就说了真的东西，因为有这样一本书，我是它的惟一作者。但假设我作如下论证：

我能设想没有《论自由意志》的作者这样的事物。就是说，我能设想只是向我显现的事物，能设想没有《论自由意志》的作者这样的事物。对我来说，最简单的方法是认为没有这样的书：我的写作并出版这本书的表面上的记忆是幻想。但是我不能理解没有我自己这回事。因此，《论自由意志》的作者具有“能被我设想为不存在”的特性，而我没有这样的特性。因此，我不是《论自由意志》的作者。

因此，这个论证从一个为真的前提开始但是有一个错误的结论，它必定包含着某种逻辑上的错误。大多数哲学家们会同意是这个错误：“能被我设想为不存在”并没有称谓或表达一个特性，我们应该能够写出这样的句子“《论自由意志》的作者能被我设想为不存在”，并将“《论自由意志》的作者”替换为别的指谓了(或指涉了、命名了)同样事物的词语，如果原始的句子为真，那么新得到的这个句子也为真。

但并非如此。“我”这个词指涉了(当我用它的时候)和“《论自由意志》的作者”同样的事物；但是“《论自由意志》的作者能被我设想为不存在”为真，而“我能被我设想为不存在”为假。让我们将“能被我设想为不存在”和能真正命名一个特性的语句作一

174

比较——比如说,"生于二战期间"。《论自由意志》的作者生于二战期间(照我的情况来说)。当我这么说的时候,"我"这个词和"《论自由意志》的作者"是同一个事物的两个名称。适当的替换产生了"我生于二战期间"这样的句子。我生于二战期间是真的吗?嗯,当然。如果《论自由意志》的作者生于二战期间并且我是《论自由意志》的作者,就是真的。

如果看上去好像指谓了一个特性的短语(如"能被我设想为不存在")并没有服从这个简单的替换规则,那么就和表面现象相反,它并没有指谓一个特性。因此,"能被我设想为不存在"没有指谓一个特性。因此,笛卡尔对位格不是一个物理事物的证明中包含着一个错误。"如果 x 具有一个特性,而 y 缺乏这个特性,那么 x 和 y 就不是同一的"这个论证的原则没有错,但是笛卡尔错误地将这个有效的原则用于将"能被我设想为不存在"处理为一个特性的名称。

我们现在转向二元论的第二个论证,它是一个非常著名的论证:

物理事物不能思维和感觉。但是人的位格能思维和感觉。因此,人的位格不是物理事物。

但是我们为什么会相信物理事物不能思维和感觉呢?如果我们认真并详细地想像一个有思维和感觉的物理事物,我们会发现这个观念——一个有思维和感觉的物理事物的这个观念——是非常令人困惑的。在莱布尼茨的《单子论》中有一段文字非常清楚地显露出这个观念的令人困惑的一面:

> 而且,我们必须承认**知觉**,无论什么取决于它,**不能由机械原则解释**,即由形状和运动解释。如果我们假装有这么一架机器,它的结构使它思想、感觉并具有知觉,那么我们能设想它被扩大,但保持着同样的比例,以至我们能钻进去像是

> 钻进一座磨坊。假设我们这么做了：那么如果我们研究它的内部构造，我们除了彼此推动的部分之外，就什么也不会发现，没有什么能解释知觉。因此，知觉必须在简单的实体中寻找，而不是在复合体或机器中寻找。[5]

举一个更加现代的例子，假设有人宣称他编了一套计算机程序，以使计算机能够思考（在蕴涵着意识经验和自我意识的意义上），或是构造一个能思维的机器人。如果那个计算机或机器人被变得足够大，以至人们能走到里面去，那么在这种巨大的机器里面参观的人除了物理事物相互之间物理的作用之外就什么也看不到了。这不是一个幻觉。并不是思想或意识经验隐藏在机器的某个参观者无法达到的部分之中。

但思想和经验又在哪里呢？它们**能**在哪里呢？单纯金属、塑料和硅的比特的物理作用如何能"凑成"思想和经验呢？重要的是认识到这一点和计算机或机器人是由哪种特殊的材料制成的没有关系。这一点仅仅和物质是**物理的**有关系。如果我们想像游客访问**我们自己**（或是我们的身体），这一点也不会有什么改变，如以萨克·阿西莫夫的有趣的科幻小说《梦幻之旅》（*Fantastic Voyage*）中的情境。如果我们被充分缩小，能走进一个运转中的人脑并到处看一看，我们不会看到思想或经验，即使我们看到了那里能看到的一切也不会看到思想或经验。如果上帝能看到人脑内部的话，他除了像神经细胞、氨基酸分子和电子相互之间持续不断的物理作用之外什么也看不到。那么，思想在哪里呢？兴奋或沮丧的突然情感在哪里呢？热、痛、压力和颜色这样的感觉又在哪里呢？显然，答案是它们在别处。"别处"一定是这样一个地方，它能接受这样的事物出现，在这个地方它们**能够**存在。它们必须存在于一个非物理事物之中。（如果我们愿意的话，我们能说它们必须存在于一个**精神的**非物理事物——一个心灵或一个灵魂——之中。但是，除非我们对于"精神的事物"、"心灵"或"灵魂"是什么意思能说出一些有用的东西，否则我们也不过是

175

在说它们必须存在于非物理的事物之中。)

不同的物理学家——他们当然相信物理事物能够思想和感觉——会以不同的方式反驳这个论证。下面是我自己的反驳。有些物理学家会反对我的反驳的某些部分。

让我们从这个问题开始,“思想和感觉**在哪里**?”答案如下,因为这些事情是发生在大脑皮层的变化,它们是在你的全身(你可以想像你被充分缩小,能够进入某人的大脑)。并不能由此得出你能**看见**思想和感觉,因为它们涉及整个大脑皮层,或是整个大脑,或是广泛分布在大脑的各个部分:你不能看到它们就像你不能在选举日看到称之为“选举”的事件一样。但是让我们出于论证的目的来假设这些事件被充分地固定在某一个地方,以至你能看见它们。(或是它们的某些方面:一个人不能看到一个事件的每一方面。你能看到你邻近的路灯亮了,但你不能看到和这个事件不可分割的电流。)当然,在你看来这些事件不可能像是精神事件,但是你又能设想精神事件是什么样子呢?(“哦,一些事件在我看来像是**我自身**的精神变化,如我的左肩感到一阵剧痛,或是恐惧的战栗,或是思想上的一次洞见。”但那可能是**具有**一个精神变化的经验或是**作为**一次精神变化的**主体**的经验的样子。那是**在你里面**的精神变化。你能设想别人的精神事件在你看来是什么样吗?)无论如何,一种变化会是一种类型,不能证明它是哪种类型的变化。假设一台计算机编制了一个程序可以计算一颗卫星的轨道。假设那台计算机被充分放大,你能钻进它里面去,“像钻进一座磨坊一样”。你不会看到任何轨道的计算——或者至少你不会看到任何像是轨道计算的东西。(你能设想轨道计算是什么样子吗?)因此,莱布尼茨式的思想实验会令物理学家们不安。如果物理主义是正确的话,大脑内部发生的事情就像他们所看到的一样。

许多物理学家会认为这是对思想着的物理事物的观念是奥秘的这一指责的充分反驳。我不能同意他们的这种看法。我不否认在前面一段话中所说的都是正确的。然而,在我看来,一个

176

思想着的物理事物的观念是奥秘的以及莱布尼茨的思想实验产生了这种奥秘都是非常有效的。但是我们必须记住我们当前的问题不是物理主义者是否面临着一种奥秘；我们的问题是二元论是否倾向于物理主义。如果思想对于物理主义者是奥秘的话，那么只有在表明二元论不面临同样的奥秘或是面临相应的奥秘的情况下才和我们的问题相关。

我相信二元论也会遇到这样的奥秘。因为思想本身正是一个思想着的物理事物的奥秘的根源。我会证明，思想的非物理事物的观念同样是奥秘的。任何能思想的事物都是奥秘的。只不过是当我们假设思想的事物是物理的时候，看出思想是奥秘的要容易一点儿，因为我们能形成物理事物的操作的精神图像，我们能看出在这些图像中所表现出的物理的相互作用——在那些图像中惟一能表象出的相互作用——和思想和感觉没有联系，或是我们什么也不能想像、设想、说明。我们不会认为思想的非物理事物是同样奥秘的惟一理由是我们没有清晰的方式形成非物理事物的精神图像。尽管如此，我们对于构建非物理事物的精神图像并不是毫无办法。（我们中的大多数人很可能将某种精神图像联系到二元交互论：可能有某种模糊的东西在人的身体中，或是在头顶上方）。让我们来看我们能做什么。

在我前面所引用的那段文字中，莱布尼茨认为一个思想的事物一定是一个简单的事物，一个没有部分的事物。那么好，让我们在我们的思想中用一个点来表示一个简单的非物理事物，用一堆点，或许像是一群蜜蜂的不断的运动，来表示一个**复合的**非物理的事物。一个复合的非物理事物会“思想、感觉、感知”吗？难以看出如何做到这些。来看我们提出的一个复合的非物理事物的精神图像。如果组成一个复合的非物理事物的简单事物不是独自地思考的话，在我们的那幅图像中，思想又在哪里呢？一堆不能独自思考、感觉、感知的事物如何能凑成能思考、感觉和感知的事物呢？它们的因果的相互作用如何能产生出这样的特性？注意，这些问题和由莱布尼茨的思想实验所引出的有关思想和复

合的物理事物的问题极为类似。惟一真正的区别是一个复合的物理事物的精神图像会具有出自我们对现实的物理事物的经验的相当“明显的”要素——比如说，齿轮和轮轴的图像，而一个复合的非物理的事物的精神图像会是模糊的、任意的（说它是任意的是因为非物理的事物必然缺乏视觉特征；我们选择点是因为点最接近于我们所能描画的没有特征的东西）。

莱布尼茨肯定会同意这些反思表明了一个复合的非物理事物不能思想。说到底，他的立场是一个思维的事物必须是简单的。[6]但是，让我们来考察我们所设想的一个简单的（非物理的）事物的精神图像。它就是一个点。在我们的想像中我们如何能够使这个点发生变化，以使这种变化能表现出它具有一系列的思想和感觉？位置的改变（相对于其他的点）没有什么帮助，因为这是177 一种相对的变化，而思想和感觉被认为是一个思想的、感觉的事物的内在特征。即使一个点也必须有个形状，但是当我们用点表示非物理的事物时，我们最好不去注意它的形状，因为一旦我们认为一个点有形状的时候，我们就认为它是由更小的部分组成的，因此就是复合的了。

我想，我们或许会认为那个点改变了颜色。让我们试试看。想像一个点以非常复杂的方式不断地改变颜色。你能想像什么东西思想或感觉吗？在你的想像所创造的这幅画面中，思想和感觉在哪里呢？我之所以问这些无法回答的问题不是认为一个非物理的简单事物不能思想。（尽管我相信人的位格是由更小的物理事物组成的物理事物，我相信上帝是一个非物理的简单事物，这样我就不会认为一个非物理的简单事物不能思想。）我所要指出的是没有什么能被当作是一个思想的事物的精神图像。或者，至少是没有什么能被当作一副**表现**或**展示**思想的事物的精神图像（除去一些约定俗成的事物，比如，漫画栏中的“思想框”（thought-balloons）；或是通过人类的众所周知的、外在的、可见的形象，如罗丹的《思想者》所表现的那样）。我建议，当我们考察莱布尼茨的思想实验时，我们应当记住这个事实。对于非物理事物

进行这样的思想实验的惟一困难是，它妨碍了我们看出这个实验并不能使二元论优越于物理主义。来看这个类比。我们惊讶地发现一个人像超人那样飞过天空。“那是一个女人！”有人喊道。“为什么是一个女人？”，我们问他。“哦，要么是个女人，要么是个男人，而男人飞是不可能的。”这个论证是有效的，因为肯定会有一些好的理由支持男人飞是不可能的。但是同样有一些好的理由支持女人飞是也不可能的。因此，这个论证并没有给出什么理由支持天空中飞过的那个人是一个女人而不是一个男人。而对于莱布尼茨的思想实验，人们也能说同样的话：因为我们不能想像一个展示了思想的非物理事物，所以我们不能想像一个展示了思想的物理事物的事实并没有给予我们什么理由相信人类思想者是非物理事物而不是物理事物。

关于精神图像有三点能被一般化而应用到任何类型的表现。精神图像是事物如何或会如何的表现方式，但是有许多的表现方式，比如纸上的图表，三维的纸板模型，计算机模型，还有科学理论。一般来说，要解释一个根本的实在如何生成一些现象就是构建一种那个根本的实在如何作用的表现方式，这个表现方式在某种意义上“表明了”根本的实在如何生成现象。（最好的科学家似乎能将他们表示事物运行的口头上的和数学形式的表现方式“翻译”为图像，它们能够以有效的方式进行操作。）从根本上说，表明了我们不能通过某些根本性的实体的作用（无论那个根本性的实体涉及一个事物还是许多事物，无论所涉及的事物是物理的还是非物理的）形成一个展示了思想和感觉的生成的精神图像的因素也表明了某物不能通过某些根本性的实体的作用形成展示了思想和感觉的生成的**任何**类型的表现方式。因此，思想和感觉就是一个奥秘的事物——尽管不一定就是不可解决的。但由于这种奥秘，不管可以解决还是不可解决，完全独立于表现方式中的因素是物理的还是非物理的，思想和感觉的奥秘并不倾向二元论而否定物理主义。

二元论有什么办法来反驳这个相反的论证吗？我认为，这个

问题的答案取决于二元论者关于他们所断定存在的非物理的思想着的事物的肯定性本质能告诉我们些什么。如果二元论者只是说它们是非物理事物，二元论就不会优越于物理主义，而且假设了一种物理主义所没有假设的事物存在会使二元论更为不利，因为不得不去解释这些事物和物理事物是如何相互作用的。让我们再来看一个类比。让我们假设阿隆·奥尔德海姆爵士，一位想像中的17世纪著名的科学家，要解释磁力的可观察的现象。阿隆爵士认为所有物理相互作用是由物理事物的接触，通过“推拉和碰撞”传递的。因此他不认为磁力只是一种物理现象，因为磁力能穿越空间发生作用，并且能穿“透”像纸张、玻璃这样的物理对象而不会以任何方式影响到这些物理对象。因此他假设每块磁铁（他所知道的惟一有磁性的事物）都会有一个非物理的事物，它具有使周围的铁制的物体向那块磁铁移动的力量。他写到，“如果一块磁铁能被放大，让一个人能进入到构成它的微粒中间，就像花园中的蚯蚓钻进土壤的微粒中一样，除了微粒他什么也看不到，不管微粒是静止的还是运动的，反复出现的一定量的运动通过震动从一个微粒传递到另一个微粒。因此他就看不到使远处的铁罐或是铁钉向那些微粒运动的活动。”

我们可以想像——让我们呈现一副历史的情境——阿隆爵士的一个科学上的对手提出了另一种磁力的理论：有一些未知的物理上的相互作用，不是“推拉和碰撞”这样的相互作用，那些相互作用引起铁罐和铁钉向那块磁铁移动。除非阿隆爵士能对于他所预设的非物理实体的肯定性本质说些什么——除了它们是非物理事物之外还能说出更多的东西——他的理论就不会比他对手的理论更为优越。（除非阿隆爵士和他的对手告诉我们更多的东西，情况如下：每种理论将一种可观察的现象归于一种未知的原因，对于解释它如何产生那个现象的原因什么也没说。）还有人会说阿隆爵士的理论承担着他的对手所没有的负担；它除去物理事物之外预设了一个非物理事物的存在，它遇到了非物理事物如何与物理事物相互作用的问题。

二元论者能够就人的位格的本质告诉我们什么肯定性的东西吗？二元论者除了告诉我们人的位格**不是**物理事物之外，还能告诉我们什么呢？许多二元论者认为他们做得到。在这一点上，他们追随笛卡尔，笛卡尔认为人的位格的本质是思想。这似乎意味着人的位格所具有和能具有的**惟一的**内在特性是"精神的"特征——也就是说，关系到思想和感觉的特性（人的位格的本质如下：人的位格除了精神特性之外不可能具有任何内在特性）。因此，如果笛卡尔是正确的，人的位格具有这样的特性，如**感到疼痛，感到沮丧，打算如何度过周六的下午**；人的位格不具有也不能具有这样的特性，如 165 **公分高**，46 **公斤重**，或是任何其他内在的非精神特性。[7]

179

一位典型的物理主义者会认为人的位格既具有精神的特性又具有非精神的特性。一位二元论者也会这么认为，尽管二元论者不同于物理主义者，会说人的位格的非精神特性不是物理特性，不管它们是什么，也许它们最终是某种未知的特性。这种二元论会认为我们的精神特性会联系到这些"其他的"特性，就像典型的物理主义者认为我们的精神特性联系着我们的物理特性：如同典型的物理主义者认为物理特性支持并决定着我们的精神特性，二元论者认为"其他的"特性支持并决定着我们的精神特性。一个二元论者**可以**这么认为，但是很少有二元论者实际上这么认为，笛卡尔肯定不会这么看。笛卡尔的立场是我们"彻彻底底"是精神的。

因此，二元论者可以利用一个对非物理的人的位格的肯定性本质的解释：人的位格是一种精神的事物——不严格地说，一个只具有精神特性的事物。（至少如果二元论者能够解决在注释 7 中所提出的那些相当困难的技术问题，他们就可以利用这样一种解释。）即使不是全部，大多数二元论者也接受这个对于人的位格的肯定性本质的解释。因此，对于只是通过假设了这一肯定性的本质是完全未知的现象的原因来解释思想和感觉的现象的指责，他们就有了一个答案。

他们这种提供人的位格的肯定性解释的能力给出了二元论优于物理主义的一个理由了吗？我认为，在提供这种肯定性解释的活动中，他们所做的与阿隆·奥尔德海姆爵士所做的一样，如果他要给出对和磁铁相关的非物理事物的肯定性本质的解释，他会说那些事物具有“磁力的”特性而没有其他的特性。那根本不是一个真正的“解释”，因为“磁力特性”这个词除了“产生可观察的磁力现象的力”之外什么也没说。我们没有“掌握”磁力现象是什么，除了它的可观察效果之外，而那正是我们要解释的。认为我们是只具有精神特性的事物的二元论者只是断定了证明要解释的现象（思想和感觉）的事物的存在，那些事物除了证明那个现象外没有特性。重要的是强调指出这个论证没有表明二元论是错的。就我们所说的而言（注释 7 除外），会有只具有精神特性的事物。这个特性并不用来表明二元论是错的，而只是表明就思想和感觉的奥秘来说二元论并不比物理主义优越。

180 那些断定思想和感觉作为一种变化出现在所有的特性都是精神的事物中的二元论者只不过提出了思想和感觉的奥秘，这不比断定思想和感觉是作为物理事物中的变化而出现的物理主义者做得更多。的确，没有人能解释思想和感觉如何能具有物理机体的特征。实际上，没有人会说这样的解释会是什么样，哪怕是最宽泛的概括。但是，没有人能解释一个事物如何只具有精神特性，没有人能说出这样的解释会是什么样，哪怕是用最概括的方式。

我们现在转向一个人和他的身体不是同一事物的第三种论证。（即使因为一个人和他的身体不是同一事物，一个人能发生变化而无需任何其他多细胞机体的变化。）这个论证来自于这样一种观察，即我们似乎没有和我们的身体占用同样的空间。20 世纪的英国哲学家 G. E. 摩尔用一句简单明了的话说明了这一点：“我和我的手比我和我的脚更近。”（想想看，我们同时看我们的手和我们的脚。你的脚离得更远，不是吗？）但是我的身体显然不是离我的手比离我的脚更近——这么说像是说欧洲离比利时

比离意大利更近。

对这个论证所要注意的第一点不同于我们上面所讨论过的两个论证，它甚至不宣称证明了我不是一个物理事物。它所宣称证明了的只是我不是**某种**物理事物：我的身体。如果这个论证的结论是真的，我会是我的大脑、我的大脑左半球或是我的大脑皮层，因为那些东西离我的手比离我的脚更近。当然，当这个论证应用到你或是任何其他人类位格时，它会有同样的限制。有人甚至会坚称假设我离我的手比离我的脚更近和二元论是不一致的。只有当我在空间中有一个位置时，我才能离我的手比离我的脚更近，但如我们所说明的，难以看出一个非物理事物如何在空间中占有一个位置。

然而，即使作为对“一个人不是他的身体”的论证，这个论证也是没有说服力的。我离我的手比离我的脚更近对我来说有一个意思，但这一现象只是现象而不是实在。我们的感觉器官——除去我们的触觉器官皮肤之外——簇拥在大脑周围。认为一个人位于或靠近他的感觉器官所集中的地方难道是不合理的吗？对于我们自身来说，我们似乎处在我们感官所发觉的环境中心，如果我们的感觉器官集中在某一个人狭小的领域，那个领域就似乎是我们“主观世界”的中心。实际上，认为有视力的人对于他们来说近似于处在他们的眼睛所在的地方是有道理的，因为有视力的人构造他们的直接环境的内在模式主要是以视觉材料为基础。（来看海伦·凯勒的情况，她在出生不久就丧失了视力和听力。她的直接环境的模式主要是建立在触觉材料基础上。对于她来说，说离手比离脚更近是自然的吗？好，假定在她对直接环境的认知中手起到了主要作用。但是也许她也会觉得说她离她的手臂比离她的头更近是自然的。人们能设想她触摸她的手臂并说，“我的胳膊在右边……”，然后她抬起手摸她的头，说，“……但我的头在上边”。） 181

我们不是物理事物的第四个论证是，从无论在宇宙中有没有其他理性存在物这个前提出发，肯定会是：在这个观念中没有什

么内在地不可能的事物。存在着和我们在物理构造上有着巨大差异的存在物这一观念没有什么是内在地不可能的。因此,会有像我们这样具有感觉和情感的存在物是内在地可能的,尽管他们在解剖学和生理学意义上和我们有着**根本性的**不同。想像在一部科幻小说中有一种生物,天蝎星人,我们能和他们进行关于政治、哲学甚至是艺术的对话,他们在受到伤害时感到痛苦,他们在一天辛苦的工作过后做硫磺酸浴时感到愉快。但是在他们的角质壳中没有类似于人脑的东西:只有紫色的粘稠物,甚至在化学层次上和人类组织没有任何相似之处。现在假设物理主义是正确的。如果是那样的话,当我们真的在思考和感觉时我们的思想和感觉就和在我们的大脑中所进行的某种物理过程是同一的。但显而易见,在我们大脑的灰色物质中所进行的物理过程没有什么会发生在天蝎星人的紫色粘稠物质中。

例如,假设一个人感到疼痛和那个人大脑中 C 纤维群的活跃是同一的;(在物理主义看来)疼痛被证明是 C 纤维群的活跃,正如闪电被证明是大量电荷的释放,水被证明是 H_2O 一样。但是在天蝎星人体内没有什么 C 纤维群,也没有什么和它们有半点相似的东西。因此,如果疼痛是 C 纤维群的活跃,天蝎星人就不会经验到疼痛,就像在他们的星球上如果没有 H_2O,就没有水一样。因此,如果物理主义者是正确的话,不管是天蝎星人还是其他的物理结构上和我们有着根本性不同的生物就都不能思想和感觉。要么只有人类,要么是和人非常类似的生物(哺乳动物)才能够思想和感觉。但这个结论只能被看作是人类沙文主义。无论怎样,它是荒谬的。

一位物理主义者会用这样一个问题反驳这个论证:什么能使你确信可能会有在物理结构上和我们有着根本性的不同,但能够思想和感觉的存在物?除非把沙文主义充作一个答案,回答这个问题并不容易。但是对物理主义者可以有两个反驳,它们相容于假设像天蝎星人这样的存在物的可能性。

每一种回答都决定于事件的**类型**(types)和事件的**例示**(to-

kens,即个别事例）的区分。这种区分最好用例子来说明。战争是一种事件的类型（或是一个事件类型，如哲学家们有时说的那样），而第一次世界大战、七年战争和奥地利王位继承战争是一个类型的三种“例示”；林肯的死、凯撒的死和凯瑟琳女皇的死是事件类型**死亡**的三种例示。一个个别的、具体的事件——实际上，所有个别的、具体的事件——会是不止一个类型的例示。因此，林肯的死和凯撒的死不仅是事件类型**死亡**的例示，而且也是事件类型**暗杀**的例示。但幸运的是，不是所有前者的例示都是后者的例示：不是所有的死亡都是暗杀的死亡。如果每个事件是各种事件的例示，那么每个精神事件是各种事件类型的例示，每个物理事件也是各种事件类型的例示。 182

利用类型—例示的区分，我们能区分两种形式的物理主义：类型—类型的物理主义和例示—例示的物理主义。让我们首先来考察类型—类型的物理主义。来看物理的事件类型C**纤维群的兴奋**和精神的事件类型**感到疼痛**。假设有人说这些事件类型是同一的，即是同一种事件类型。这个人的观点也能这样表示，如果我们忽略一些哲学家不想忽略掉的细节：“C纤维群的兴奋”和“感到疼痛”是同一种精神事件的不同名称，就像“水”和“由分子H_2O组成的液体”是同一种液体的不同名称一样——或是像“启明星”和“金星”是同一个天体的两个名称一样。类型—类型的物理主义是这种观点的一般化；在类型—类型的物理主义看来，**每一个**精神的事件类型是和一些物理的事件类型同一的。（但显而易见，只有观念论者会认为反过来也成立。但将观念论者除外，没有人会认为，比如说，物理的事件类型火山爆发和某种精神的事件类型是同一的。）

类型—类型的物理主义是一种非常强的观点，以至大多数物理主义者不会接受它；它要么被看作是错误的（一些物理主义者会说），要么至少是它超出了可供利用的证据。（反对类型—类型的物理主义的人会问）我们如何能肯定当两个孪生子体验一模一样的疼痛时，他们大脑中的物理事件会完全相同——或极为相似

呢？我们如何能肯定这样的物理事件能被发现？难道不应该是神经生理学家来决定这样的两个事件是否存在吗？这个问题应该由形而上学家，那些从没有进行过任何神经生理学研究的哲学家来提出吗？幸运的是（大多数物理主义者相信）物理主义有一种弱一些的形式，这种物理主义并不要求哲学家成为闭门造车的神经生理学家，这即是**例示—例示**的物理主义。

在例示—例示的物理主义者看来，每一个具体的精神事件（比如昨天中午我的左臂突然感到一阵剧痛，或是蒂姆总是觉得爱丽丝向他撒谎）和一个具体的物理事件是同一的：（至少在人类的情况中）某人大脑中的物理状态的一个个别变化。但是例示—例示的物理主义者会认为没有精神的事件类型会和任何的物理的事件类型同一。或许，例示—例示的物理主义者会说，当蒂姆总是觉得爱丽丝向他撒谎并且他的孪生兄弟汤姆也觉得爱丽丝向他撒谎时，每一个事件都同一于蒂姆和汤姆各自大脑中的一个物理变化，但是这两个物理事件彼此之间没有任何相似之处（例如，它们会发生在大脑皮层的不同区域）。例示—例示的物理主义并没有进而否认有一些和物理事件类型同一的精神事件类型；它只是避免断言存在这样的同一性。如果有这样的同一性，例示—例示的物理主义者会告诉我们，确立它们是像心理学和神经生理学那样的观察科学要做的事；它们除了上面提到的化学上的和天文学的同一性之外，不涉及任何纯粹的形而上学基础。

183 如果例示—例示的物理主义是对的，在原则上这么说就没有问题，比如，一个天蝎星人经验到一种和简妮偏头痛时所经验的疼痛非常相似的感觉。如我们假设，简妮疼痛的感觉和她大脑中的C纤维群的某种活跃类型是同一的；天蝎星人的那种感觉是和发生在天蝎星人的后胸的紫色粘稠物中的某种物理过程是同一的，这个过程没有半点物理特征和人脑中的C纤维群的活跃有相似之处。

这是由例示—例示的物理主义所提供的画面。例示—例示的物理主义者会利用许多类比使这一画面易于理解。下面的类

比就是其中的典型。假设三个收音机同时接受同样的广播。一个是古代的水晶装置，一个是20世纪50年代的真空管收音机，第三个用的是最近的固态技术。我们能列出三个“接收事件”：收音机A接收到的是美国通信的CBS广播，收音机B和C也接收到同样的广播。每一个接收事件都和在三台收音机内部发生的物理过程同一，但三个物理过程彼此之间是完全不同的。接收的事件是在收音机内部发生的物理事件的观点被规定为“接收物理主义”。类型—类型的接收物理主义认为每个接收事件—例示，或是每个具体的事件（像接收美国通信的CBS广播）是和某些具体的物理事件类型同一的。例示—例示的接收物理主义认为每个接收事件一例示，或是每个具体事件（像接收美国通信的CBS广播）是和某些具体的物理事件同一的。无疑，每个人都会接受例示—例示的接收物理主义。但是，在一个真空管中所发生的物理事件和发生在最近的固态装置中的物理事件是相当不同的，这使类型—类型的接收物理主义变得非常可疑。

或许，可疑并非完全不堪一击。我在上面说过对物理主义者可以有两个反驳，它们相容于可能存在天蝎星人这样的存在物这一假设。第一个是区分类型—类型与例示—例示的物理主义，并坚持认为无论类型—类型的物理主义面临什么样的困难，例示—例示的物理主义都能和这种可能性相容。第二种反驳是论证甚至类型—类型的物理主义也和在解剖学和生理学上和我们有着根本性不同的思想和感觉的生物的可能性相容——或是这就我们所知来说是真的。

我们注意到事件—类型多多少少是抽象的。一个事件要满足成为一个类型的例示的条件越弱，一个事件类型就越为抽象，一个事件要满足成为一个类型的例示的条件越强，一个事件类型的抽象性就越小。按照抽象性减弱的顺序，有五种事件—类型：死亡、杀害（由外在的自为者引起的最终的死亡）、谋杀（一个人被另外的人所引起的故意的和错误的杀害）、暗杀（出于政治动机对一个政治人物的谋杀）和恐怖暗杀（希望在某个群体中造成政治

上的恐怖气氛的暗杀)。类型—类型的物理主义的辩护者会论证
184
天蝎星人所表现出的大多数例子是如果没有精神的事件类型是和某个物理的事件类型同一的话,那么在这个同一性中所描画的物理的事件—类型必须比,例如C纤维群的活跃,要抽象得多。

让我们回到我们的"收音机"类比来说明这一观点。如果我们这么考察它,我们能看出设想一个在三个收音机中的每一个中具有例示并能合理地与**接收广播**X这个接收事件同一的一个高度抽象的物理的事件—类型是可能的。比如这样:**包含有某些成分,或是按照由广播X所传播的电波中所包含着的信息所决定的方式而波动的成分,这些波动被放大到人耳能够听到的程度**。至少可以似乎合理地假设我们的思想和感觉和天蝎星人的思想和感觉也有类似的情况。或许,有非常抽象的物理的事件类型同一于,比如说,感觉疼痛的事件—类型(这是非常抽象的),它既能在人类的灰色物质也能在天蝎星人的紫色粘稠物中被"例示"。或许,实际上每个精神的事件类型是和某些非常抽象的物理事件类型同一的。无论这个类型—类型的物理主义的辩护正确与否,似乎相当清楚的是物理主义不会由求诸存在着一种在物理结构上和我们人类相当不同的思想和情感的存在物的可能性而被驳倒。

进一步的阅读建议

理查德·泰勒所著《形而上学》(*Metaphysics*)的第二、三、四章为"身心问题"提供了一个可读性很强的导论。

二元论的两部最伟大的经典是柏拉图的《斐多篇》(*Phaedo*)和笛卡尔的《第一哲学沉思集》(*Meditations on First Philosophy*)(尤其参见"第二沉思"和"第六沉思")。

注释:

1. "物质主义"(materialism)是一个常被用来称我现在所称的"物理主义"的观点的名称,相应于"物理主义"的意义强弱,它也具有意义的强弱。
2. 我们对什么使一个机体成为某个人的身体的东西的规定是联系着我们对二

元交互论的阐释而引入的。这个定义预设了x能引起x的身体的变化，x身体的变化能引起x的变化。想要保留“身体”这个词的物理主义者会倾向一个略有不同的定义。或许，想要保存“身体”这个词的物理主义者会倾向于说x的身体是这样一种身体，其中x能产生变化而不会在其他机体中产生变化，正是这个机体的变化导致了x的变化而不在任何其他机体中产生变化。这种定义的方式并没有暗示一个位格和那个位格的身体是相同的。这种定义的方式应该也被二元论者接受，因为它并没有暗示一个位格和那个位格的身体是同一的事物。

3. 在心灵哲学中有一种立场被称为“性质二元论”(property dualism)，在这种观点看来，一个物理的事物(例如，一个人的位格)会具有“兴高采烈”这样的特性，然而这个事物获得那种精神特性和位格中纯粹的物理变化并不是同一回事。对性质二元论的讨论不在本章的讨论范围之内。

4. 值得注意的是，不是所有涉及人的位格和人的机体的关系的理论都要么是物理主义，要么是二元论。我们已经说明了一些观念论者会说没有物理事物，因此也没有人类的机体；如果没有人类机体的话，也就没有人类机体如何与人的位格相联系的问题。一些“消减的物理主义者”和“行为主义者”和一些“副现象论者”可以被理解为认为没有人的位格——使用“我”这个词不指任何事物——因此也就没有人的位格如何与人的机体相联系的问题。“性质二元论”(注释3)不能轻易地被划分到物理主义或二元论。有一些理论认为，人的位格既不是物理事物也不是非物理事物，而是早先我们所称的“混合体”：个体事物既有物理事物作为部分，又有非物理事物作为部分。(圣托马斯·阿奎那支持这种理论。)我们没有篇幅讨论所有这些有趣的理论。我们只是简单地假设既有人的位格，又有人的机体——这个假设为位格和机体是否同一留下了讨论空间。我们对人的位格是不是物理事物的许多讨论都关系到人的位格的每一**部分**是不是一个物理事物的问题，尽管我们没有明确地提出这个问题。 185

5. G. W. 莱布尼茨，《单子论》，§17。文中的译文取自 Jonathan Bennett 和 Peter Remnant 翻译的莱布尼茨的《人类理解新论》(*New Essays on Human Understanding*, Cambridge: Cambrige University Press, 1981, p. lv.)。

6. 什么是物理的简单体？它们能思想和感觉吗？这个问题并不会困扰莱布尼茨，他认为所有的简单体是非物理的事物。(但如果不参照他的全部形而上学学说，这是会引起误解的。)然而，古希腊的原子主义者认为他们所称的原子是物理的简单体，当代的物理学强烈暗示了各种物理的事物——例如，电子——没有部分。接受有物理的简单体的二元论者，不论是古代的还是当

代的,很可能会说尽管没有部分是思想和感觉能力的必要条件,但它不是充分条件;我认为,没有二元论者会愿意说一个电子能够思想。

7. 我们曾这样定义一种物理特性,这种特性能被,或只能被一个物理事物拥有。让我们来这样定义一种非物理特性,这种特性能被,或只能被一个非物理事物拥有。(在术语上做一个提示:"性质二元论"——见注释 3——是在和这不同的意义上用的"非物理特性",实际上在和这个特性不相容的意义上,在性质二元论者看来,一个物理事物能够具有"非物理的"特性。)重要的是注意正如有许多个体事物既不是物理事物也不是非物理事物一样,有许多特性既不是物理的也不是非物理的:既能被物理事物拥有又能被非物理事物拥有的特性。例如——假设可能存在非物理的个体事物——作为一个个体事物的特性和作为既是物理事物又是非物理事物的特性都是既不是物理的也不是非物理的特性。其他的例子会更有争议:我认为精神特性既不是物理特性也不是非物理特性,但是笛卡尔会说它们是非物理特性,一些物理主义者会说它们是物理特性。(重要的是记住一个精神的特性在定义上并不是一个非物理特性。典型的二元论者相信精神特性——暗示了思想和感觉的特性——是非物理特性,因为他们相信那些事物能被或仅仅能被非物理的事物拥有。但是物理主义者认为精神特性不是非物理的特性——因为他们相信这些特性能够被、并实际上被物理事物所拥有。)

这些因素表明,如果在文中对笛卡尔所说的我们的本质是思想的解释是正确的,那么即使在我们人类是非物理的思想者这个假设下,我们的本质也不是思想。一个位格具有或能够具有的惟一的内在特性不能是精神的,因为作为一个个体事物是一个人类位格的内在特性,而它并不是一个精神的特性。我们会在一个人所具有或能够具有的惟一的非物理的内在特性是精神的情况下说(如我在本书的第一版中所提出的)我们的本质是思想吗?这并不能解决问题,因为,如阿尔文·普兰丁格向我指出的,作为一个非物理的事物是一个非物理的特性(它只能被非物理的事物具有),一个内在的特性,不是一个精神的特性(或者不是那么明显:或许作为一个非物理的事物以某种方式"联系到思想和感觉",——这是我对"精神的特性"的有意的模糊的定义——但如果它是真的话,这并不明显);在二元论看来,作为一个非物理的事物是人的位格的特性。在这一点上,我看不出对"我们的本质是思想"的意义有什么令人满意的解释——我的意思是我看不到在假定我们是非物理的思想的事物的条件下,我们的本质是思想这个说法通过什么样的解释会"成为真的"。

186

第十一章　理性存在物的本质：二元论和位格同一性

我们对二元论优于物理主义的第五个也是最后一个论证是二元论能够解释所谓的跨时间的人的位格同一性，而物理主义无法解释这一点。我们通常似乎认为同一个位格能存在于两个不同的时间。例如，你肯定相信你 10 年前存在——更别说上周四了。每次当你说类似这样的话时，你就表现出这种信念，如“10 年前，我不敢想像我今天的成就”，或是“上周四，我终于决定买一辆新车”。当然，我们很少会把当下的时刻看成是我们存在的最后时刻。于是我们通常相信我们继续在未来的不同时间内存在，因为说一个人不会在未来的任何时间存在就等于说当下的时刻是那个人存在的最后时刻。

一些反对物理主义的人会论证说物理主义一定是错误的，因为它不符合我们的跨时间同一性这一事实。物理主义者认为，尽管像钻石或琥珀中的苍蝇能存在于，比如说，相隔 10 年的两个日期，但这对于生命组织来说几乎是不可能的。组成钻石“非洲之星”的物质也许和 10 年前一模一样，但我却不是如此。如果我像物理主义者所说的那样，是一个生命躯体或是生命躯体的一部分，那么我已“失去”几乎全部 10 年前组成我的物质，我现在几乎完全由 10 年前存在的原子组成，但是那些原子是其他事物的部分或者根本就不是任何事物的一部分。的确，我具有与 10 年前同样的脑细胞(减去这期间死去的那些)，但现在组成这些脑细胞的原子不是 10 年前的那些原子了。

因此，如果我是一个物理事物，现在组成我的物质不是组成

188 10年前叫“彼得·范·因瓦根”的那个物理事物的物质。物理主义者一定会迫不得已地宣称在严格意义上任何意味着我10年前存在的陈述一定是错误的。当然——物理主义者对此一定会言之甚详——这样的陈述尽管是错误的但仍是有用的。毕竟,一些有用的陈述暗示了太阳表面上穿越天空的运动是真实的,比如我们说,“当太阳跑到了榆树后面,花园里凉爽了一些。”我们现在知道太阳并不是真地跑到了榆树的后面,但我们这么说,是因为解释太阳表面上运动的实际情况过于复杂了。(物理主义者一定会这么说)当爱丽丝对杰克说,“难以相信,我和你上次见面之后已经过去10年了”,这句话一定要用和上面类似的方式理解:这是有用的——因为,对于实际情况的一个形而上学的精确描述会过于复杂——但严格地说,它是错误的。

为什么物理主义者要为这种结论负责?让我们来看一则广为流传的(至少在形而上学家中是这样)故事——忒修斯的船(*the Ship of Theseus*)。故事的主角忒修斯有一艘船,它完全由木板构成。在以往的岁月里,船上的木板被经常性地更换。这种更换是如此经常,以至忒修斯和他的船员几乎能够持续不断地在海上航行,用一套航海设备进行一系列伟大的冒险。换下的木板没有被毁坏,而是被堆放在某个地方。当所有原来的木板被替换下来之后,造船匠斯蒂尔泼(Stilpo)发现堆放在那里的木板可以建造一只船。斯蒂尔泼将所有那些木板放在一起,完全按照忒修斯的船首航时那样来组合那些木板,建造了一艘新的船。斯蒂尔泼用这艘新船做试航,他的船和忒修斯的船在海上相遇。

将“首航时忒修斯的船”称为**原始的船**(*Original Ship*)。将斯蒂尔泼现在驾驶的船称为**再建的船**(*Reconstructed Ship*)。将忒修斯现在驾驶的船称为**连续的船**(*Continuous Ship*,因为在忒修斯指挥原始的船首航后的任何一天,他那天驾驶的船和前一天驾驶的船所用的木板是相同的或几乎相同)。[1]再建的船或连续的船是原始的船吗?原始的船在船头刻着它的名字——**阿里阿德涅**,忒修斯发誓他在这艘船(阿里阿德涅号)上航行已经许多年

了。雅典的海事官员也同意他的说法。但忒修斯和那位海事官员是错误的，这不是显而易见的吗？（就是说在严格意义上是错误的。忒修斯在阿里阿德涅号上航行了许多年对于法律或其他实践目的是一个非常有用的陈述。这个陈述可以看作是一个“合法的虚构”，就像一个公司是一个法人一样。）为什么是一艘船而不是“物质的团块”，一堆木板或原子、基本粒子的集合体呢？忒修斯现在站在上面的物质团块、一堆木板或原子、基本粒子的集合体不是他首航时所站在上面的物质团块、一堆木板或原子、基本粒子的集合体。但斯蒂尔泼现在所站在上面的物质团块、一堆木板或原子、基本粒子的集合体恰是忒修斯首航时所站在上面的物质团块、一堆木板或原子、基本粒子的集合体。因此，是再建的船，而不是连续的船是那艘原始的船。

现在，让我们对这个故事稍加改变。假设斯蒂尔泼从没有用他在那个地方发现的木板建造一艘船。假设，曾是原始的船的一部分的每一块木板在它们被拆下来的那一刻就被烧成了灰。当然，这样一来再建的船就不是原始的船，因为根本就没有再建的船。但连续的船**不是**原始的船仍然是真的，因为它没有原始的船的物质材料，因为它和原始的船的物质材料不同，而一艘船不过是一堆物质材料。似乎也能得出没有阿里阿德涅号这样的船：也就是说，自从忒修斯首航起每天在忒修斯的脚下就没有单一的船。因为每当一块木板被拆掉，在忒修斯脚下的就是一块不同的“合适的”物质材料——**几乎**和替换之前是同样的物质材料，但是说到同一性，则失之毫厘，谬之千里。说它失之毫厘，谬之千里是因为按照逻辑学家的说法同一性是具有**传递性的**（*transitive*）。意思是说如果 A 和 B 同一（如果 A 和 B 是同一个事物），B 和 C 同一，那么就能得出 A 和 C 同一。因此，如果在每一块木板替换“之前”和“之后”的船是同一艘船的话，就能得出原始的船和连续的船是同一艘船。因此，如果连续的船和原始的船**不是**同一艘船的话，至少每一次木板的替换就会产生一艘新的船；如果在一种情况下如此，那么在所有情况下也是如此。

189

现在让我们回到物理主义的问题和位格的跨时间的同一性。如果物理主义是正确的，我们每一个人是一堆物质材料，原子或基本粒子的某种集合体。但是严格地说，你现在和10年前拥有你名字的那个人不具有同样的物质材料：构成**那时的**物质材料的原子现在散布在生物圈中。这能得出物理主义和跨时间的个体同一性的实际情况是不相容的；物理主义因此是荒谬的。但这不能表明二元论也是如此。这不能够表明跨时间的个体同一性是物理主义和二元论以共同的方式和同样的程度所面对的奥秘。这一回答会有效地反驳一些二元论者所认为的每个人的位格是大量"更小的"非物理事物的复合体。但这个立场只是在理论上和二元论相容，而实际上没有哪位二元论者这么认为。在现实中所有的二元论者看来，一个人的位格不仅是一个非物理的事物，而且是一个形而上学上的简单体，一个没有部分的事物。物理主义者所面对的问题是如果一个人的位格能实际上在两个时间存在，比如说，相隔10年，那个位格一定是由在那两个时间中完全不同的部分组成的。物理主义者一定要解释一个事物如何经过部分的完全变化而持存（能够继续存在并保持它的同一性）。这个问题不是柏拉图、笛卡尔和其他的二元论者所遇到的问题：如果事物没有部分的话，就不会出现部分发生改变而这个事物如何还能持存的问题。因此，二元论者得出结论说，二元论优于物理主义。[2]

一个物理主义者对此将如何回应？在上面的论证中，供他们选择的惟一可能是接受物理主义和跨时间的人格同一性的现实之间的不相容，并努力这样生活——将位格的同一性当作某种有用的虚构。这是一些物理主义者所采取的方式。（一位有影响的哲学家走得如此之远以至同意佛教徒所认为的跨时间的位格同一性的观念不是有用的反而是有害的，认识到这个观念是一种虚构是一种解脱。）我本人无法认真地对待这种主张。但这仅是我的心理作用，它说明不了什么。然而，跨时间的位格同一性的观念——同一个位格在严格意义上能在不同时间存在，而且这是实

190

在的一个特征而不是单纯的现象——对于我们和祖先几千年来的思考问题的各种不同方式是如此重要，若非遇到无可辩驳的论据我们岂可轻弃它?! 显然，我们没有这样无可辩驳的论证，因为即使物理主义和跨时间的位格同一性的现实是不相容的，人们还会是二元论者。如果我们要为相信位格同一性付出代价的话，那么这个代价就是低廉的。那个代价是合理的是上面反对物理主义论证的一个前提，而我接受这个前提。但是一定要付出这个合理的(但相当高的)代价吗? 也就是说，物理主义者用什么方式——或不止一种方式——能一致地相信位格的跨时间同一性呢?

可惜，现在许多物理主义者**不一致**地相信跨时间的位格同一性，尽管他们没有意识到他们是不一致的。许多物理主义者接受了他们所称的“位格同一性的心理连续性标准”(psychological-continuity criterion of personal identity)。他们的意思是一个昨天存在的人的躯体和一个今天存在的人的躯体仅仅在后者的记忆或其他的精神状态通过某种适当的因果过程从前者的精神特性中“产生出来”的条件下是同一个位格(比如说，你)，他们认为，思考跨时间的位格同一性的哲学家的主要任务是在哲学上给出这种因果过程的充分描述。但是似乎今天在一个人的躯体中所进行的精神过程能够在原则上和昨天一个不同的人的躯体中所进行的精神过程“以某种适当的方式”相连续。(来看下面这个科幻故事中的情节：一个闪亮的金属罩放在你的头上，另一个罩子放在一个箱子里长大的人的头上：某个连结着两个罩子的机器上的红色按钮被按了下去；所有你头脑中的信息以电流的方式传输到那个人造躯体的“空白”的头脑中去了……)接受位格同一性的心理连续性标准的物理主义者似乎要承担称为“身体转换”的可能性，承担一个人的位格的“调换身体”的可能性——不是通过“大脑移植”的某种过程，那涉及从一个人的身体到另一个人的身体的物质转换，只是从一个人的大脑到另一个人的大脑的**信息**的转换。但如果一个人的位格**就是**一个人的躯体，“身体的转换”只是人的躯体的同一性的改变。(这个在箱子中长大的躯体不是爱

丽丝;爱丽丝头脑中的所有信息传输到这个躯体的结果是这个躯体变成了爱丽丝。)没有什么能够完成这一点,因为每一个事物都是其所是,不能变成别的事物。因此,如果10年前拥有你名字的那个躯体和今天拥有你名字的那个躯体是**两个**人的躯体的话,如果像物理主义所认为的那样,一个人的位格是一个人的躯体的话,10年前拥有你名字的那个人的躯体和今天拥有你名字的那个人的躯体是**两个**位格,而不是一个位格,不管什么样的因果关系连结着这两个人的躯体。因此身体的转换是不可能的——如果人的位格的心理连续性标准意味着身体的转换是可能的(像它看上去那样的),心理连续性标准是错误的。

191

身体的转换是不可能的吗?这个论证没有出路了吗?一般来说,任何形而上学的论证总有出路。决意接受人的位格的心理连续性标准的物理主义者们如果愿意对同一性做出奇怪的假设或是对一般的事物——不止是人的位格——跨时间的持存做出奇怪的假设的话,他们就能使他们的观点融贯一致。我只是在物理主义者不愿意做出这两种假设中的任何一种情况下,才谴责物理主义者。实际上,他们中的大多数人都不会做出这两种假设中的任何一种。无论怎样,他们中的大多数人没有说出什么以表明他们意识到必须要做出这样的假设,更没有说出什么以表明他们做出了这样的假设。如我所说,由于这些假设是奇怪的,这就是心理的连续性理论的支持者所要面对的问题。(然而,"奇怪的假设"不同于"荒谬的假设"。当前的物理学充满着奇怪的假设和理论。)

关于同一性问题的第一种假设是实际上没有同一性这回事。实际上没有在所有同一性命题中所表示的单一的同一性关系。但有许多不同的同一性关系,比如**是同一匹马**,**是原子的同一集合**,**是同一个公共机构**等等。但在这些关系中,肯定有某种程度的独立性,例如 x 和 y 会是同一匹马,但不是原子的同一集合。如果这个假设是正确的,我们可以将同一性命题和相对好的命题相比较。汤姆比蒂姆更好吗?这个问题是荒谬的。在哪个方面

更好？人们会这样反问。可能汤姆是一个比蒂姆更好的网球手，但不是一个更好的语言学家。如果所谓“同一性的相对性”（相对性是指属于一种特殊的类别，像“马”或“公共机构”）理论是正确的，那么“心理连续性的物理主义者”就能无明显矛盾地宣称 x 和 y 是同一个人，但不是同一个人类的躯体——尽管 x 和 y 都是位格也都是人的躯体。一旦心理连续性的物理主义者被认为有权这么说而不会面临一种形式矛盾的指控，他们就能进而宣称在不同的物理对象 x 和 y 之间所具有的**同一个位格**的关系归因于 y 的精神特性从 x 的精神特性中按照因果关系进化出来的方式。

第二种假设，即同一性的相对性的另一种情况是我们不是**跨时间持存**的三维的事物而是**在时间之中延展的**四维的事物。我们都承认经过一个给定的点能划出相互垂直的三条直线：如果一条线指向南北，一条线指向东西，那么第三条线指向上下。但在许多哲学家看来，在同样的这个点上也能划出一条线，垂直于另一个跨越过去未来的三维。（回忆一下我们在第四章中所讨论的伯特兰·罗素的时间理论。）因为，我们不仅栖居在三维的空间中，也栖居在四维的时空之中，我们中的每一个都占据着这个时 192 空的一个四维的区域；例如，我占据着一个时空的区域，它沿着过去—未来的线从我存在的第一刻开始，到现在，并直到我存在的最后一刻——如果有我存在最后一刻；如果没有，那个区域就将永远延续下去。这个理论断定，在一个给定的时刻充满着空间三维的区域的东西不是我，而最多只是我的一部分，一个三维的截面。这不仅对我而言如此，对所有不只在一个时刻存在的事物都是如此。

如果“四维论”是正确的，就能有阿里阿德涅号这样一艘船，从忒修斯指挥的那一刻起直到和斯蒂尔波的那艘船相遇时在忒修斯脚下的那艘船。这艘船是一个四维的物体：它在两个时刻之间在时间中延展（假设在两个时刻中，在过去和未来的方向上“伸出”一点）。斯蒂尔波的船也是这样的四维物体。在任何时间和忒修斯的船这个故事中的任何船相关的每一块木板都是一个

四维的物体。但是——关键在于——**没有一块木板是或曾是任何船的一部分**。实际情况是那些木板的其中一块的某些部分是这些船中的一艘或几艘的一部分。假设有一块木板，木板16，如我们在日常生活的语言中所说的那样，在星期一被装到了阿里阿德涅号上，在星期三又从阿里阿德涅号上被拆了下来。在严格意义上，四维论者会说木板16不是阿里阿德涅号的一部分。在严格意义上，这么说为真，木板16的星期一至星期三的部分，即木板16在过去—未来的时间线上从星期一到星期三的延伸的部分是，或曾经是阿里阿德涅号的一部分。或许，木板16的其他部分，不和木板16的星期一至星期三部分“重叠”的其他部分是，或曾是其他船的一部分，也许就是斯蒂尔泼的船的一部分。

在四维论者看来，说一块木板是六艘船的一部分就是说那块木板的六个分离的（不重合的）部分是六艘船的部分。我们所讨论的木板和船的情况也适用于原子和人类躯体。因为我和任何原子都是四维的物体，又因为（用日常生活的语言来说）没有原子是贯穿我的全部存在的一部分，不严格地说在根本上没有原子是我的一部分。这么说才是正确的，即某一个原子的某一部分是我的一部分。例如，一个原子的星期一至星期三的部分可能是我的一部分，但那个原子——可能在过去—未来的时间线上延伸了几百万年——不再有其他部分是我的一部分。而且，那些物理主义者会说，我是完全由原子组成的。但是他们的意思一定是，如果他们是四维论者的话，每一个我的瞬间的三维截面是完全由原子的瞬间的三维截面组成的，或更简单地说，我是完全由原子的部分组成的。

持四维论的物理主义者是否面临着由断定你是一个物质团块和在不同时间拥有你名字的不同的物质团块所引发的问题？否：他们会说，拥有你名字的事物是一个四维的物质团块，在时间上说，它从你存在的第一刻延伸到不能确定的未来。无论什么时候说起它，你的名字指的是同样的四维事物，无论你什么时候用到“我”这个词，它都指同样的四维事物。当然，同样真实的情

193

况是大多数你的三维截面是由不同原子的三维截面组成的，但这对于你的跨时间同一性的实在性不会产生任何问题。

而且，位格同一性的心理连续性标准能被持四维论的物理主义者愉快地接受。接受这种标准的一个结果是把因果的和心理的连续性看作是将某种三维的"位格的截面"的连续体连结为一个**单独的**位格的截面的因素的一种理论。所有你的截面组成了一个单独的位格：你。所有我的截面组成了一个单独的位格：我。但是我在 20 世纪 50 年代的截面和尼基塔·克鲁什切夫在 20 世纪 50 年代之前和之后的截面并不组成一个单独的位格。属于我的截面组成了一个单独的位格，因为在这些截面的成员之间具有因果的和心理的连续性的正当的关系。克鲁什切夫和我的"混合"不能算作一个单独的位格，因为这些截面的成员之间所具有的因果的和心理的连续性不具有正当的关系。（例如，如果我试图假设后一个系列中的成员组成了一个位格，我们就将不得不假设这个"位格"在 20 世纪 40 年代末从苏联瞬间出现在美国，从一个中年男人瞬间变成一个小男孩，他在瞬间失去"他的"所有记忆并获得了一套全新的记忆。）

因此物理主义者只要接受同一性的相对性或是四维论者对对象和它们的部分之间的关系的解释，他们就能相信跨时间的人的位格的同一性。但是四维论者还有别的选择吗？许多哲学家发现这是一个相当紧迫的问题，因为和我一样，他们发现同一性的相对性和四维论是"奇怪的"。几乎没有什么哲学家同情同一性的相对性的理论。而在四维论有许多值得尊敬的支持者的同时，也有许多哲学家同意美国哲学家朱迪斯·贾维斯·汤姆森(Judith Jarvis Thomson)对四维论的描述："一种疯狂的形而上学"。有两种别的选择肯定是我所要避免的，如果这在根本上是可能的话。（但是如果能够证明它们恰是四种选择中的两个，另外两种是二元论和人的位格的跨时间同一性是一种虚构，在我看来，它们相对好一些。）

假设一个人想要成为一名物理主义者，相信有一个无所不包

的同一性关系(比如说,"x 和 y 是同一匹马"等于"x 和 y 是马,它们处于一个单独的、无所不包的同一性关系中"),相信人类和我们经验中的其他对象是在穿越时间持存的三维事物。这些信念的结合是一致的吗？在我看来,它是的。相信所有这些,就必然相信一个事物能在一段时间内改变它的部分。说一个事物在一段时间内能改变它的部分是可能的就是说像下面这样的情景是可能的：A、B、C、D 是四个不同的事物(没有共同部分的事物),对于某些事物来说,比如爱丽丝,在星期一由 A、B、C 组成,而在星期三由 B、C、D 组成就是可能的。在"忒修斯的船"的论证中包含着这样一种论证的思路,如果它是正确的,就表明了上面一点是不可能的。如果我们将它结合到现在这个例子中,就会出现下面的情况："瞧,假设 A 在星期三仍然存在,如它非常可能的那样。那么 A、B、C 三者在星期三仍然存在。让我们将由 A、B、C 组成的事物简称为'A+B+C',同样将由 B、C、D 组成的事物简称为'B+C+D'。你说爱丽丝在星期一是 A+B+C,在星期三是 B+C+D。但如果 A、B、C 在星期三存在的话,A+B+C 在星期三就也存在。如果爱丽丝在星期一是 A+B+C,而在星期三不是 A+B+C,A+B+C 在星期一和在星期三就是不同的事物：在星期一是爱丽丝而在星期三是别的什么东西。但这是不可能的。无论 A、B、C 在什么时候组成一个事物,它都是同一个事物。"

194

这个论证至少有两个可疑的前提：

- 如果 A、B、C 在星期三存在,由 A、B、C 组成的事物在星期三存在。
- 由 A、B、C 组成的事物无论在什么时候都是同一个事物。

对于前者,为什么我们要假设如果有三个个别的事物,就必然地有这三个事物作为部分的事物？至于后者,为什么我们要假设同样的三个部分不能在不同的时间"添加到"不同的整体中呢？

这两个前提中没有一个和我们日常关于部分和整体的假设相一致。当我们考察活的生物时，这种不一致尤其明显。

让我们来看我的猫，塔非——唉，它现在死了。让我们将在1985年第一天的中午组成塔非的原子称为“新年的原子”(the New Year's atoms)。(当然，会有不止三个新年的原子，但是我们的讨论的要点并不取决于数量。)假设新年的原子现在遍布在生物圈中。因此，如果有什么现在正好是那些原子组成的话，它是某种宽1万3千公里，厚几百或几千米的稀薄的球状的壳。我们通常不认为这样的事物存在。为什么我们要这样认为呢？

现在让我们发挥奇思妙想，新年的原子在某个时刻恰好组成了一条鱼。当然，它和1985年的塔非一样重，它生活在四百万年前的印度洋里。当我在1985年新年那天逗塔非的时候，我所触摸的物理事物和四百万年前在印度洋中游荡的物理事物是同一的吗？我们通常不会说这两个物理事物是同一的。我们通常会说一个是远古的鱼，是在1985年不再存在的事物，另一个是在1985年活得好好的猫。那么为什么我们不说这些话呢？

现在来看这个论证的结论，即一个事物不能改变它的部分。这个结论并不比那两个前提好到哪里去，当我们考察事物时我们通常倾向于相信生命的躯体。这里有一段关于生命躯体的陈述，摘自于伟大的生理学家J. Z. 扬(J. Z. Young)的一本书：

> 有生命的事物的本质在于它包含着我们所列出的通常化学元素的原子，吸收进生命的系统中，并在一段时间内组成它的一部分。生命的活动以一种特殊的方式占用并组织它们。一个人的生命在本质上包含在他施加于物质的活动中。[3]

扬教授继续描述了一个碳原子的想像中的但却是典型的生物化学的历程，它被一个人吸收进“生命的系统”，然后被这个系统排泻出去。当这个历程开始的时候，那个碳原子是一个人的身体所 195

摄取的一个糖分子的一部分。当这个历程结束时，这个碳原子是一个二氧化碳分子的一部分，通过人的呼吸离开了人体。这个历程——在身体的不同部分运行，并涉及化学反应的复杂次序——是极为复杂的，然而只持续几分钟。

在讲述了原子和人体的简短联系的故事后，扬问到，“我们能说(那个碳原子)曾经形成了人体的生命组织的一部分吗?”并接着说，“许多人当被问到这个问题时，立刻回答说‘不’。”但这个迅速的回答在我看来——在扬看来也是如此——是错误的。碳原子的故事描述了一个碳原子如何成为一个活着的动物的一部分，又如何不再是它的一部分。一个动物的生命是一种原子的持续不断地、非常迅速地变换它的“成员”的风暴。无论其他的物理对象会是什么，一个生命的躯体似乎不仅是部分在时间中变化的事物，而且是本性要求部分在时间中发生变化的事物。

我总结说，物理主义者可以一致地相信跨时间的人格同一性，即使他们并不相信同一性的相对性或是四维论。他们只需要断定人格和人的躯体是同一的，而将这种观点归于一个躯体能在时间中变换它的部分。一位物理主义者最终能否一致地坚称人的位格是人的躯体的**一部分**，比如人的大脑，就更不清楚了。但我们并不真地需要研究这个问题。为了表明反对物理主义的“位格同一性”论证并没有真的驳倒物理主义，我们已经做得够多了。

在离开跨时间的位格的同一性这个题目之前，让我们提出一个会困扰一些读者的问题。物理主义的这个观点不是暗示了没有“死后生命”这回事——即在生物意义的死亡之后人的位格的存活是不可能的——吗？如果人的位格是一个物理的事物，那么它的死亡不就是它的终结吗？无论人的位格会是什么样的物理事物(人的躯体，大脑皮层等等)，那个物理事物不就随着那个人的死亡而终结了吗？不可否认，物理主义和**某种**死后生命的信仰是不相容的。它和我们死后将作为人类或动物“复活”的信仰是不相容的，它和我们每个人是一个将在死后上天堂或下地狱的灵魂的信仰是不相容的。的确，大多数以种种方式和这两种信仰相

似的对死后生命的信仰与物理主义是不相容的。

然而，有一种对死后生命的信仰和物理主义相容，或至少可能会和物理主义相容，那就是犹太—基督教死人复活的教义。[4]不像许多其他的死后生命的教义，那种死人复活的教义暗示了我们未来的生命不是按照自然事件发生的事情，而仅仅在最为严格的意义上作为奇迹的结果是可能的。然而，必须指出的是，那个死人复活的教义，如果不和非物理的灵魂的信仰相联系的话，面临着有关复活了的人的同一性的艰巨的形而上学问题。例如，如果有人在火化炉中被烧成了灰，在未来某个时候存在的生命躯体如何会是**那个**人？如果我被烧成了灰，如果我不具有一个不能被火毁坏的，“担负着”我的同一性的非物理的灵魂的话，在我之后存在的某个东西怎么会是**我**呢？一个全能的存在如何能保持我自身和在我完全毁坏后继续存在的某个东西之间的同一性呢？这里不是讨论这些问题的地方，因为这不是一本关于宗教哲学的书。这段简短的题外话表明了如果物理主义接受了任何关于死后生命的学说，那就一定是死人复活。进一步的研究会表明物理主义者不能接受这个学说，他们的结论一定是死亡是人的位格的终结。

196

这就考察完了反对物理主义的论证。我们现在转而考察支持物理主义的论证。我认为有四个不错的论证可以支持物理主义。像所有的哲学论证一样，这些论证不是盖棺定论。然而，在我看来，它们为确立物理主义起到了决定性的作用。（我没有在支持物理主义的论证和反对二元论的论证之间做出区分，因为在我看来，物理主义和二元论是关于我们的本质的两个最合理的理论，一个反对二元论的论证——除非它宣称反对物理主义——因此就是支持物理主义的论证。）

首先，有一种**交互作用论证**（*interaction argument*）。我们在第十章中，简短地提到了非物理的事物能够影响物理事物这个观点所面临的一些困难。这不是要破坏像能量守恒定律或动力守恒定律这样稳固的物理守恒定律吗？物理事物如何影响非物理

事物是很不清楚的。这里有另一种“交互作用”的困难。二元论称世界既有非物理的位格也有物理的躯体。但是一个特定的位格如何同一个特定的躯体“相联系”呢？什么使简·泰勒和**这个**人类的躯体(我们称那个躯体为“简·泰勒的身体”只是因为那个和她相互作用的躯体)相互作用呢？交互作用的论证包含着这些困难,到目前为止二元论最为合理的形式是二元的交互作用论。

第二,有一种**来自共同语言的论证**(*argument from common speech*)。按照我们通常说话和做事的方式,我们似乎是可见的和可触摸的。我们说,“我不喜欢他看我的方式”,或“她给自己扣上了安全带”。我们不说,“她使她的身体的手拉出安全带并扣住了她的身体”。有人会说,“我不喜欢他看我身体的方式”,但这有相当特别的意味(也许是“我想他对我表现出不恰当的性兴趣”),并且不总是能用“我不喜欢他看我的方式”来替换。这意味着我们对一个人的位格的概念(或是对我们自身的概念)的理解包含着某种物理特征:我们通常将我们自身看作由血、肉和骨头组成的,形状大致类似人类的东西。

第三,有一种我将其称为**远程控制的论证**(*remote-control argument*)。如果二元论是正确的,那么我们和我们的身体的关系就类似于一个远程控制的装置(比如一个遥控的模型飞机)的控制者和那个装置的关系。现在来看阿尔弗雷德,他通过远程控制来操作一个模型飞机。假设什么东西——一只粗心的鸟或是一大颗冰雹——在半空中给那个模型重重一击。如果那一击给那个模型造成了重大的损坏,我们就能预料到那个模型飞行和阿尔弗雷德控制那个模型的能力都受到了削弱。但是那一击对于阿尔弗雷德根本没有影响,或是除去他意识到那一击对模型的操作和他控制模型的能力造成一些影响之外没有影响。但是如果阿尔弗雷德的**身体**受到了重重的一击,尤其是击中了头部,这会对**他**造成影响,这个影响不只是他意识到他受了一击和对他的身体以及他控制身体能力的破坏:阿尔弗雷德会变得没有意识。

197

这只是当阿尔弗雷德是人类的躯体时我们所期望的那种影

响，因为如果意识的过程是在躯体中的某种物理过程的话，破坏性的击打就会造成那种过程中断，至少是暂时性的中断。但对二元论来说，对于一次对身体的打击，我们会预期什么样的影响呢？我认为如果我们是非物理的事物而意识的过程是并不在身体中发生的非物理的过程的话，所预期的最自然的事情是（最糟的情况）我们失去对身体的控制而继续有着意识。在二元论看来，是对阿尔弗雷德头颅的一击使阿尔弗雷德失去意识，这给阿尔弗雷德造成了下面的影响：他的头颅感到一阵剧痛；然后他注意到他的身体倒在了地板上，对他的意志不再有反应；他的视觉，他的头颅的疼痛感以及他所经验到的一切感觉都慢慢消退；他离开了，在黑暗中漂浮，他是孤立的，但是完全有意识的，能够在孤独处境中沉思，并推测可能的原因和后果。但这绝不是一个人的头颅受到打击时所发生的事情。一个人绝不会发现他脱离身体的同时是有意识的。

因此，二元论在面对这个问题时对于人的位格在特定处境中所经验到的事情做出了错误的预测。二元论似乎还做出了另一个错误的预测：如果二元论是正确的，我们可以设想在酗酒造成对摩托车的控制部分地或全部地丧失的同时，头脑仍是清醒的。然而物理主义者会预料到前半部分的结果，并会强烈地认为酗酒者的精神过程也被破坏了。因为如果二元论者做出了（或是面对这个问题时似乎会做出）这些错误的预测，二元论就是可疑的。我说“可疑的”而不是“错误的”，是因为二元论的辩护者构造一个假设来解释一次对头颅的打击使人失去意识或是酗酒破坏人的精神过程这样的事实不会有太多的困难。例如，二元论者会认为位格和身体之间正常的因果作用的暂时性中断对于位格具有一种创伤性的后果，它的一个明显特征是丧失意识。但这并不能改变对头颅的一击的通常后果不得不被二元论者**解释掉**的事实，因此对于他们是一种尴尬。我说是“可疑的”而不是“面临着一个困难”，是因为我希望读者能发现二元论者用来解释击打头颅（或是酗酒）所造成的可观察的后果的所有假设都是不合理的、临时权

198 宜的。我发现它们是那样;如果我错误地设想了对这些假设不感兴趣的读者们的通常反应,我用“可疑的”这个词就太过了。

最后,还有一种**复制论证**(*duplication argument*)。这是我所发现的支持物理主义的最有力和最能说服人的惟一论证。回忆一下在第二章中所构想出来的、涉及内在特性的“复制机”。让我们为这台机器和它的运作添加更多的细节。这个复制机有两个机箱,它们由一堆科幻小说中的零件相连接。如果你把某个物体放在其中一个机箱内,并按下一个红色的大按钮,另一个机箱中就会出现和那个物体一模一样的复制品。对于那个一模一样的复制品,可以做如下解释。一个物理的事物完全由夸克和电子组成。物理事物 x 的一模一样的复制品是一个夸克和电子完全按照组成 x 的方式构造的事物,组成 x 的一模一样的复制品的每一个夸克和电子和 x 中的相应的粒子有着同样的物理状态。例如,如果你把“非洲之星”那颗钻石放在一个机箱内并按下红色按钮,另一个机箱内就会出现一个和非洲之星**绝对无法区分**的事物(因为它是非洲之星的一模一样的复制品)。如果这两个物体被放在一起并被迅速移动,以致没有人能分辨出哪一个是原来的那颗,哪一颗是复制品。不管如何努力,珠宝商、矿物学家或物理学家都不能说出两颗中的哪一颗是在 19 世纪英国统治的历史上扮演重要角色的那颗,哪一颗是刚才在复制机中造出的那颗。

现在让我们来看复制的第二种情况。一个弹子球在一个机箱的底板上慢慢地滚动。按钮被按了下去。在另一个机箱的底板上出现了一个形状、重量和颜色都一模一样的弹子球,按照同样的方向和同样的速度在滚动:我们的复制机不仅能产生一个事物的“静态的”特性,也能产生它的“动态的”特性。

现在让我们将一只活的老鼠放在一个机箱中并按下按钮。在另一个机箱中会发生什么事情?肯定是另一只活的老鼠吗?它不是一只在任何一个方面都能同原来的那只互换的老鼠吗?例如,如果原来的那只老鼠被教会了当灯亮的时候,它就按一个奶酪罐上的杠杆而得到奶酪,那只新的老鼠也知道这个机关吗?

如何以及什么时候按那个杠杆得到奶酪的知识一定以某种方式储存在那只老鼠的小脑袋里，由于复制出的那只老鼠的大脑是原来那只老鼠的大脑直到亚原子层次**一模一样**的复制品，同样的知识也一定储存在复制的大脑中。（如果你把一块储存有你的小说的磁盘放到一个机箱中，你在另一个机箱中不会得到一块空白的磁盘；你会得到另一块储存有你的小说的磁盘：在对原始磁盘的每一个物理特征的复制中，那部机器自动地复制了那块磁盘中构成你的那部小说的编码的**每一个**物理特征。）

最后，让我们将阿尔弗雷德放在复制机的一个机箱中并按下按钮。我们在另一个机箱中会发现什么？我的一个非常聪明的穆斯林学生曾经向我说会发现一个人的死尸——因为复制机不能复制阿尔弗雷德的灵魂，那是生命的本质。这个死尸，在它出现的瞬间，会和阿尔弗雷德站立的姿势一模一样，它脸上的表情和阿尔弗雷德脸上的表情一模一样。然而，即使在第一个瞬间，那个身体不是活的或是显得活着的，它会立刻瘫掉，一动不动地倒着，它的脸会是尸体的惨白面容。（为了证明我的那个学生的智力，我要说他是那个班毕业时的致辞代表，后来获得了一个核物理的博士学位。）我认为柏拉图会同意我那个学生所说的。然而，笛卡尔不会同意。笛卡尔会争论说一个**活的**身体会在另一个机箱中出现。但是笛卡尔会说，这个身体会立刻瘫倒在机箱的底板上。然后会躺在那里呼吸并流着口水，如果你塞给他东西吃，它会消化食物并产生排泄物。但它不会做更多的事情。它只是躺在那里呼吸、流口水、消化并排泄。当然，这样是因为没有什么心灵、灵魂或位格和它相互作用。因此，没有思想或感觉以任何方式和复制身体相联系。在严格的、生物学的意义上，生命对于笛卡尔来说（对于柏拉图和我的那个学生来说不是如此）是纯粹的物理现象；思想和感觉不是纯粹的物理现象。我认为，现代的分子生物学已经表明了笛卡尔关于生命的思想是正确的——或者至少使得生命是一个复杂的物理过程的观点比起对它的否定来说具有更大得多的可能性。但是思想和感觉又是怎么回事呢？

199

这正是问题所在。这是物理主义是否正确的本质问题所在。当我们考察这一问题时，复制机的故事是集中我们思想的一个方法。二元论者会说由于思想和感觉不是发生在一个活的人类躯体中的物理过程，复制机所创造的人的身体会无意识地蜷缩着，正如笛卡尔所预想的那样。（我怀疑许多在欧洲文化或“传自欧洲的”文化中长大并受教育的人是否会同意我的那位穆斯林学生所说的复制机会造出一具尸体的观点。）但是这不正是我们中的一些人所相信的吗？我们不是强烈地倾向于相信——至少对当我们没有考察人的位格的形而上学的问题时所相信的东西而言——那个复制品会“具有”思想、感觉、信仰、记忆（或是觉得像是记忆的东西；当然它们不会像真正的记忆那样和过去的事件相联系）、愿望和情绪吗？我们不是强烈地倾向于相信那个复制品会具有像我们这样的有意识的精神生活并在他的可观察的行为中展示出这种有意识的精神生活的内容吗？

那些相信这一点的人经过片刻的沉思会承认正如大多数复制品的记忆不是真正的记忆一样，大多数关于他自身的信念和历史也会是错误的。例如，那个复制品会相信他是阿尔弗雷德，但他不是。就是说，他不是那个活了许多年（他只存在了几分钟）并娶了维妮弗雷德（他从未见过她）的人，诸如此类。那个复制品绝不是阿尔弗雷德。他是别的什么人，因为如果你用大头针扎阿尔弗雷德的话，那个复制品不会感觉疼痛。然而，对那个复制品来说似乎他是阿尔弗雷德。那个复制品和阿尔弗雷德一模一样，如果这两个人被“搞乱”（就像前面例子中的两颗钻石），没有人，包括阿尔弗雷德和那个复制品能知道哪个是阿尔弗雷德，哪个是复制品。阿尔弗雷德本人不得不说——至少如果他是完全理智的，200 或许是不带感情地理智的——“就我所知，我是那个复制品。”如果有什么机会让那个复制品回家遇到维妮弗雷德，她不会怀疑他是不是她的丈夫。就像维妮弗雷德不会觉得有什么不对劲一样，阿尔弗雷德的孩子、他的妈妈、他的密友或是他的教父、他的心理医生都不会产生什么怀疑。

如果这真是阿尔弗雷德进入复制机的结果的话，二元论就能被有效地驳倒。二元论者**能够**——这种事情几乎总是可能的——构造某些假设来解释这个结果。例如，二元论者会假设只要当一个躯体被完美地复制，上帝就创造一个和那个原始的身体相互作用的非物理的位格的完美的复制品，如此安排以致那个复制的位格和那个复制的身体相互作用。但这是一个绝望的举动。它远非合理，甚至对于神学家来说，为了总结我们"试验"的可观察结果，他们将做如下解释：人的位格的思想和感情是人的躯体中的物理过程，要做出一个人的躯体的一模一样的非物理的复制品，我们就造出了具有同样的思想和感情的人的躯体。（也就是说，在新的躯体产生的第一刻，两者是相同的。两个躯体的思想和感情可以马上就产生分别，因为这两个躯体马上就发现他们处在不同的位置上。）可能合理的结论是人的位格的精神特征和那个位格的物理特性相联系的方式类似于一个特定的计算机软件与那台计算机的物理特性相联系的方式。

某种软件和一种特定的计算机相联系（被编程，被体现）的事实是计算机的一个物理事实，就像构成计算机的"构造"的硬件一样。如果我们把一台我正在写下这些文字的计算机放进复制机中，复制机所造出的那台计算机不简单地是制造和模仿一台同样的计算机；在这个复制之后，在屏幕上可以看到同样的文字，它会运行 Corel Word Perfect3. 5(r)，不管在键盘上做什么它会和原来的那台计算机做出完全相同的反应。

我们具有——我们不是吗？——一种强烈的倾向相信复制一个活的人的躯体会产生和那个躯体的位格的精神生活类似的结果：就像在制造一个运行中的计算机的完美的复制品的活动中，我们完美地复制了编辑在那台计算机中的所有软件，我们复制了和那个躯体相联系的全部心理过程——从对蛇的恐惧、到讲俄语的能力以至左胳膊肘的难以察觉的疼痛。

能够诚实地回答这个问题的人会这么说，"好吧，我在我自己这里并没有察觉到任何这样的倾向。像笛卡尔一样，我认为复制

品会蜷缩在地上，流着口水”，他们不会被复制的论证所打动。任何认为复制品会表现出几乎无异于阿尔弗雷德的行为的人会推断说，那个复制品具有类似于阿尔弗雷德那样的精神生活，因此物理主义是正确的，二元论是错误的。

201

这就为我们对理性存在物——或是人类，惟一存在的没有争议的理性存在物——的本质的讨论做了了结。这个讨论是高度尝试性的，我们应当记住即使我们成功地表明了物理主义是关于人类本质的最为合理的理论，我们也不能做什么来消除这个本质的奥秘。思想和感觉仍然和我发现它们时一样：无法测透的奥秘。

进一步的阅读建议

关于位格同一性的问题有两本出色的论文集：约翰·佩里(John Perry)的《位格同一性》(*Personal Identity*)和艾米莉·罗蒂(Amelie O. Rorty)的《位格的同一性》(*The Identities of Persons*)。对于朱迪斯·贾维斯·汤姆森认为由四维的对象来解释跨时间的同一性是“一种疯狂的形而上学”的观点的论证，见她的“部分和跨时间的同一性”(“Parthood and Identity Across Time”)(对于没有受过正规哲学训练的人来说，这是一篇非常难的文章)。计算机的硬件和软件之间与人的物理方面和精神方面之间有一种极为类似的关系，这个观念自20世纪60年代中期以来在哲学界中颇有影响。霍夫斯塔特(Douglas R. Hofstadter)和丹内特(Daniel C. Dennett)的《心灵的我》(*The Mind's I*)的第二、三、四部分对于哲学家如何使用这个奇妙的想法有出色的介绍。

注释：

1. “原始的船”、“再造的船”和“持续的船”这三个词是由乔纳森·本奈特(Jonathan Bennett)发明的。
2. 这个论证并不严密，即使假定了一个物理事物不能部分地改变。一位物理主义者会坚称我们是物理的简单体，或是我们每一个人是复合体，但是非常

小的东西（假设它位于大脑的中央）并不改变它的部分。实际上，一个物理主义者会这么认为。但是没有什么人会觉得这是一个有吸引力的观点。假如我相信了使物理主义和跨时间的位格同一性相容的惟一方式是预设每一个位格是那个人的大脑中的微小物体，那么我还不如成为一名二元论者。

3. J. Z. 扬（J. Z. Young）的《人类研究导论》（*An Introduction to the Study of Man*, Oxford: the Clarendon Press, 1971），第 86—87 页。

4. 在希伯来圣经（但以理书 12：2）中，我们读到"睡在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的"。基督教的"阿塔那修信经"（Athanasian Creed）这么说死后的复活："所有人身体都要复活，并供认他们所做的事……"

第十二章　理性存在物的能力：意志的自由

我们现在转而探讨另一个奥秘，一个有关理性存在物的**能力**的奥秘；也就是说，这个奥秘关系到人类能做什么。这个奥秘是自由意志和决定论的奥秘。在直觉上理解意志自由和决定论的概念以及它们关系的最佳方式是把时间看作是一个“小径分岔的花园”。也就是说，当一个人决定做什么的时候，可以将一种可能的情况看作是种种“可能的未来”的部分，并将这些可能的未来以图示的方式表达，这就像是分岔的一条路或一条河那样：



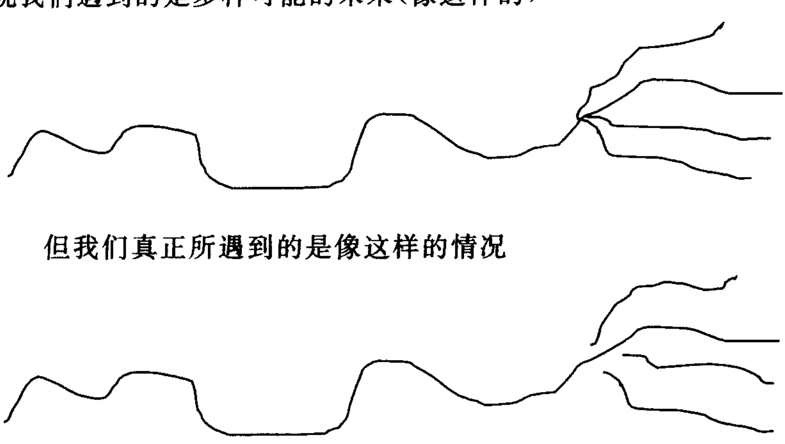
让我们首先来考察自由意志的概念，如果珍妮要决定是说出一切还是继续隐瞒地生活，她的处境就非常类似于一个站在路的岔口犹豫不定的人。这是为什么这个图对于思考决定及未来的人也有帮助的原因，说一个人具有自由意志也就是说当一个人在时间之路的岔口前做决定（说得更普通一些，当一个人决定要做什么的时候），有时一个人至少能有不只一条的分岔路。因此，珍妮要在说出一切的分岔路与继续隐瞒的分岔路之间做出选择，她具有自由意志（在特殊的情况下），如果她能说出一切也能够继续隐瞒的话。如果有时候时间之路上不只一条分岔路向一个人“敞开”，那个人就有自由意志。如果一个人在任何要做出决定的情

况下，在他面前只有一条岔路——当然那也是他实际上会走的路——向他敞开的时候，那个人就缺乏自由意志。如果约翰被锁在了一间屋子里而并不知道那个门是锁住的，如果他在考虑是否要离开这个房间，他所设想的可能未来中的一种——离开——实际上并没有向他敞开，因此他在选择留下或离开的事情上缺乏自由意志。[1]

一般意见认为道德需要自由意志。让我们从我们的像小径分岔的花园一样的时间图画的角度来考察这一看法。尽管认为全部道德只包含在做出“你不应当做 X”这样形式的判断中显然是错误的，我们至少通过考察自由意志的概念和这样的判断的概念之间的关系来说明自由意志与道德之间的某些重要特征。“你不应当做 X”这个判断意味着你应当做别的什么事情；你应当做别的什么事情意味着你有别的什么事情可做；你有别的什么事情可做意味着你能做别的什么事情；你能做别的什么事情意味着你有自由意志。对你的一个行为做出一个否定性的道德判断就是评价你在时间之路中所选择的一条岔路，就是你所选的那条岔路至少比向你敞开的别的岔路中的一条要坏。（注意如果你所选择的岔路确实是一条路，如果所有其他的岔路都被堵死了，没有人能说你应该选择另一条岔路。）对一个人所做的事做一种否定性的道德评价需要对那个人来说具有两个或更多的行为可能性，就像比赛需要两个或更多的竞争者一样。

现在，让我们从自由意志的概念转向决定论的概念。我们会看到将时间看作是一个小径分岔的花园如何能够帮助我们理解这个概念。决定论是这样一种理论，在每一个时刻事物所是的方式决定了一个独一无二的未来，相对于一个给定的时刻存在的惟一可能的未来是那个时刻事物状态在物理上可能的延续。或者，如果你愿意的话，我们可以说决定论是在任何给定的时刻事物状态的惟一延续是和自然法则相一致的。（因为，正是自然法则决定了什么是物理上可能的。例如，当且仅当你明天中午在芝加哥既和事物当前的状态又和自然法则相一致时，你明天中午在芝加

哥才是物理上可能的。)因此,在决定论看来,尽管似乎对我们来说我们遇到的是多种可能的未来(像这样的)



但我们真正所遇到的是像这样的情况

204

这个图形几乎和分出四个岔路的那条路的形状一样,但不是完全一样:路的四条“分支”中的三条并不和原来的那条路相连,尽管它们离得非常近。[2](因此,它们不是那条路的真正的分支,在它们几乎和那条路相连的地方不是一个真正的分岔。)如果我们隔着一段距离看这个图形——比如说,在房间那头——它在我们看来似乎和分岔的那条路的形状一样。我们不得不离近了看它,看出在远处显得像是三条“分岔路”的线其实和那条长线并不相连,也不和别的线相连。在这个图形中,三条不相连的线几乎要触到长线的那一点代表了现在。那些不相连的线代表了物理上不可能的未来——因为它们不是现在的物理上可能的延续。在那条长线上,“现在”那个点右边的部分代表了一个未来,它是现在的物理上可能的延续。那条长线和不相连的线之间的断裂代表了因果上的不连续,自然法则的破坏——简言之,奇迹。这些未来不是现在的物理上可能的延续,因为从现在“进入”到它们中任何一个都需要奇迹。在长线上“现在”那个点右边的部分从现在延伸,代表了这段线对应于一种物理上可能的未来。

那么这个图形代表了四种未来,其中三种在物理上是不可能

的，只有一种是物理上可能的。如果这四种未来都是从现在“展开的”未来，这个图形代表了如果宇宙是决定了的，时间的每一刻一定是：每一个时刻**恰恰只有**一种物理上可能的未来。

然而，前面的图形代表了一种非决定论的处境。那条路确实分岔了。现在的后面有四种可能的未来。它们中的任何一条都能与自然法则相容，都能从现在发展出来。它们中的任何一条都能成为现实的未来。因此，只有宇宙是非决定论的，时间才是“一个小径分岔的花园”。但即使在决定论的宇宙中，时间也能够**像是**一座小径分岔的花园。回忆第二个图形，当从房间那头看的时候，好像它的形状是一条分岔了的路。在这种处境中我们不能看到全部，甚至是大多数起作用的因素。因此，宇宙会是决定性的，尽管有时候在我们人类看来它好像有不只一种可能的未来。在珍妮看来，她似乎面临着两种可能的未来，一种是她告诉我们一切，另一种是她继续隐瞒。但实际上，这些预期的未来中的一种只是现象，是一种幻觉。实际上，现在在她的大脑、中枢神经系统以及直接的环境中运作的因素已经“排除了”一种未来：一种未来不能发生，除非在她的大脑、中枢神经系统或环境中有一个物理上不可能的事件发生。

问你自己这个问题。如果有某些超自然的自为者——比如说，上帝——要“让历史倒回”到过去的某一个点，然后“让事物再次继续进行”，那么会发生什么事情？假设那个自为者要使事物再一次回到格林威治时间 1893 年 3 月 11 日正午时那样，然后让事物继续运行。历史真的会重复自身吗？会有两次世界大战吗，每一次都和第一次所发生的在每个细节上都一样吗？会有一位叫“约翰·肯尼迪的美国总统在新一轮的‘1963 年 12 月 22 日’这一天在达拉斯遇刺吗”？你，或是和你完全类似的某人存在吗？如果这些问题的答案是否定的，决定论就是错误的。同样，如果决定论是正确的，对所有这些问题的答案就是肯定的。如果决定论是正确的，那么如果宇宙通过奇迹（不用更多的奇迹）“倒转”到了一个先前的状态，世界的历史就会重演一遍。如果宇宙倒转回

205

去三千次，那么三千次的"轮回"中的每一次都完全一样。如果在时间的路上没有分岔——如果所有看上去的分岔只是现象，只是由于我们对事物的有限知识而造成的幻觉——那么将宇宙回复到原来的一种条件就像是将在一条没有分岔的路上的一个旅行者退回到那条路的先前经过的一个点上。如果那条路没有分岔，那个旅行者第二次一定走过同样的路。

似乎显而易见的是，对于大多数没有接触过哲学的人来说，自由意志和决定论是不相容的。几乎不可能让哲学的初学者将在决定论的宇宙中有自由意志这一观点当真。实际上，没有受过哲学熏陶的人将"决定论"（如果他们知道这个词的话）理解为一种没有自由意志的观点。你会认为自由意志和决定论的不相容似乎是明显的——因为这显而易见。说我们有自由意志就是说有时候不只一种未来向我们敞开。承认决定论就是认为除去现实的未来之外每一种未来在物理上都是不可能的。的确，一个在物理上不可能的未来不能向任何人敞开，不是吗？如果我们知道未来的一种"星际旅行"（Star Trek）在物理上是不可能的[比如说，因为在这样一种未来中起核心作用的"弯曲动力"（warp drives）和"传输光束"（transporter beams）在物理上是不可能的]，我们知道"星际旅行"这样的未来既不会向我们敞开，也不会向我们的后代敞开。

相信这种论证的人被称作**不相容论者**（*incompatibilists*）：他们认为自由意志和决定论是不相容的。然而，如我所暗示的，许多哲学家是**相容论者**（*compatibilists*）：他们认为自由意志和决定论是相容的。相容论在英语哲学家中有着显赫的历史，其中包括 17 世纪的英国哲学家托马斯·霍布斯，18 世纪苏格兰哲学家大卫·休谟和 19 世纪英国哲学家约翰·斯图加特·密尔这样的人物。在 20 世纪的英语哲学家中，大多数人是相容论者。（但是，相容论在欧洲大陆没有什么支持者，比如康德就称它是"卑劣的借口"。）

现代的相容论者会对我在下面一段文字中所提出的论证做

出回应：

> 是的，**在一种意义上**，未来要向一个人敞开并不需要在物理上是可能的。我同意如果未来有超光速的旅行而超光速的旅行是不可能的，那么这种未来就不向任何人敞开。但是我们必须区分一个"内在的"物理上可能的未来和**具有和现在的物理的可能的联系**的未来。如果未来发生的每件事都是自然法则所允许的，那个未来就是内在的物理上可能的。如果一个未来没有破坏自然法则能和现在"连结"在一起，那个未来就具有和现在的物理上的可能的联系。一个并不具有和现在的物理上的可能的联系的物理上可能的未来是这样一种未来，在假定了事物的当前状态的条件下，它必须要由一个奇迹"启动"（一个破坏了自然法则的事件），但在那之后，事物按照自然法则运转。决定论实际上是说，在所有内在的物理上可能的未来中，一个且只有一个未来和现在具有物理上可能的联系——一个且只有一个未来不用破坏自然法则就能和现在结合在一起。我的立场是有些未来不破坏自然法则就不能和现在结合在一起，而且那些未来向一些人敞开。幸运的是，我无需承担这一观点，即向一些人敞开的一些未来不是内在的物理上可能的——说"幸运的"是因为**这个**观点显然是错误的。

206

相容论的捍卫者面临着两个哲学问题。简单的那个问题是要提供一个清晰的命题，表明哪些没有和现在具有物理上的可能的联系的未来是向我们"敞开的"。比较困难的那个问题是至少要说明下面一点是合理的，即在这种意义上向一个自为者敞开的未来真的应该被这样描述。

解决这些问题的一个样例会使这些问题的实质更清楚些。我将简短描述的这种解决办法差不多会被当今所有的相容论者看作是有缺陷的，尽管它有着值得尊敬的历史。我选择它不是说

相容论者不能做得更好，只是因为它能用相当简单的语言加以描述。

根据这种解决办法，未来是向一个自为者敞开的，如果假定那个自为者选择未来，选择在时间之路上从一个岔路口上伸展开的一条路，它实现了。因此，对我来说停止写这本书而跳一段舞的可能是向我敞开的，因为如果我这么选择的话，那么我就会那么做。但是如果爱丽丝被锁在了监狱的牢房里，离开并不是向她敞开的：如果她选择了离开，她的选择是无效的，因为她会被锁住的牢门阻挡。现在来看我所说的向我敞开的未来——停止写作而跳一段舞——并假设决定论是正确的。尽管如果它发生了，以这种显而易见的方式行为的选择（无疑）是有效的，但这是一个不会发生的事实，因此在决定论的情况下，这种由事物的当前状态和自然法则所决定的一种选择是不会发生的。在实际上，没有什么决定了我要停止写作而跳舞这种后果。因此，没有一个我以奇怪的方式行为的未来是和现在有物理上的可能连结的未来：只有当它被当前的事物状态和自然法则所排除的那种事件所发动的时候，这样一种未来才会实现。然而，如我们所见，许多种未来是在相容论所提出的"敞开"的意义上向我"敞开"。

这是给予这个词的合理的意义吗？（我们现在来看相容论所面对的第二个问题。）这是一个非常大的问题。相容论的答案的核心是要表明我们对开放的、可达到的未来感兴趣是因为我们对改变人们行为的方式感兴趣。我们改变行为的一个重要办法是嘉许我们喜欢的行为而惩罚我们不喜欢的行为。我们会告诉人们如果有人偷了东西，我们会把他投入监狱，如果他们以某种方式投资，他们会被减免税款。但如果那种方式在某种意义上不是向他们敞开的，让人们以某种方式行事就是没有意义的。除非他不去偷窃的可能性是向他敞开的，否则告诉他如果他偷窃的话就要被投入监狱是没有意义的。

207

"敞开"的相关意思是什么？相容论者所说的正是我所提出的那个问题。人们会通过改变选择而改变行为。只有产生那个

行为的选择是有效的，那个过程才是有效的。如果阿尔弗雷德选择不去偷盗，那么他就不会偷盗。但是阿尔弗雷德选择不受制于重力，他也仍会受制于重力。如果有人不想受重力的束缚，尽管这在社会意义上无疑是有用的，但是如果他们没有解除重力的束缚，用重力的后果来威胁人就是没有意义的，因为，即使你打算让一些人选择不受重力束缚，他们的选择仍是无效的。因此（相容论者得出结论说），如果一种未来能由选择而产生，说这种未来是开放的就是完全恰当的——尽管这是一种注定不会发生的选择。如果你惩罚阿尔弗雷德是因为他没有选择一个在这个意义上向他开放的未来，他会以未来是发生在他出生之前的事件所决定的，他不能做出开创未来的选择为理由——如果他抗议说只有奇迹能开创这样一种未来——你可以告诉他，根据这个理由对他的惩罚对于改变他的行为（惩罚所针对的行为）照样有效。

如果这样说的话，相容论看上去只不过是牢靠的常识。那么，为什么人们冒这些麻烦去相信它呢？为什么它会招致如此多的抗议？在我看来，它招来抗议是因为相容论者通过扫除隐藏着的奥秘（尽管他们竭尽全力，但仍露出了蛛丝马迹）而使他们的学说看上去像是牢靠的常识。人们即使意识到了相容论有所缺失，也不能说明他们的疑虑。我相信揭开外表暴露出隐藏的奥秘是可能的。

对于一些确定的事实没有人能做什么——历史上没有人曾对此做什么。这些事实有地球是圆的，磁石吸引铁，曾经有恐龙，317 是一个质数。尽管没有人否定这一点，但是必须承认“x 不能对 y 做任何事”所表达的意思不是完全没有问题的。来看这种情况。我问你是否能对我们所需要的文件锁在保险柜里这件事做些什么。你回答说，“我不能。我不知道密码。”或者再来看这种情况。在彩票抽奖活动中你的号码没有中，我问你是否能对这件事做些什么（就是说，是否你能安排你的号码被抽中）。你回答说，“不能，我的号码没有被抽中，我不能用任何方式影响哪个号码被抽中。”你的回答肯定是有意义的。如果有人说你不能打开

保险柜是错的，或是因为你不能中奖就应受到惩罚的话，它们（假定它们是真命题）会是不错的理由。但是这些事实同上面所列举的例子（地球是圆的等等）有一点重要的不同。如果你具有你本不具有的知识——或是如果你猜那个密码猜对了——你就能打开保险柜。如果一组不同的数字被选中的话，你的彩票或许就会中奖。但是没有任何知识，或是任何幸运的稻草会让你对地球的形状、铁的特性、遥远的过去，或是一个数的算术特征做什么事。让我们在下面非常强的意义上理解“x 不能（绝不能）对 y 做任何事”这句话：“x 不能（绝不能）对 y 做任何事，无论 x 具有什么样的知识，无论 x 会有怎样的运气”，甚至在这句话的强意义上，没有人能对一些事实——在历史上也从未有人对一些事实——做任何事情仍然是真的：我引证了四个事实，当然，还有大量的事实。让我们将这样的事实称为“无法触及的”（untouchable）事实。这个术语只是一个标签。离开它所概括的那句话，它就没有意义了。我用这个术语只是为了避免一遍又一遍地用“x 不能（绝不能）对 y 做任何事，无论 x 具有什么样的知识，无论 x 会有怎样的运气”这样的句子。

208

无法触及的事实的观念可能有它的逻辑。这个逻辑的一个原则体现在，或似乎体现在下面的观点中，我将简单地称其为原则（the Principle）：

> 假设 p 是一个无法触及的事实。又假设下面的条件（假设）命题表达了一个无法触及的事实：如果 p，则 q。[3] 那么就从这两个前提得出 q 是一个无法触及的事实。

认可这个原则也就是认可下面的观点：在这个原则中将符号“p”和“q”替换成你想说的任何句子（在“p”出现的每个地方都替代同样的句子，“q”也一样）；这个结果会是真的。用一个例子说明这个观点的含义。我们将“p”替代为“在我出生很久之前最后一只恐龙死了”，将“q”替代为“我从未见过一只活的恐龙”；结

果是：

> 假设在我出生很久之前最后一只恐龙死了是一个无法触及的事实。又假设下面的条件命题表达了一个无法触及的事实：如果在我出生很久之前最后一只恐龙死了，则我从未见过一只活的恐龙。从这两个假设得出我从未见过一只活的恐龙是一个无法触及的事实。

这个命题或一系列的命题（这个原则告诉我们的）是真的。这个原则是正确的吗？难以看出任何人能否认它。一些事情是没有人能做什么的那些事情的不可避免的结果，人们如何能对这些事情做什么？然而，如我们所见，相容论者必须否认这个原则。为了看出为何如此，让我们假定决定论是真的且这个原则是真的。现在让我们来看一些我们通常不看作是无法触及的事实。让我们来看我写这本书这个事实。大多数人——或至少是知道我在写这本书的大多数人——会假定这个事实不是一个无法触及的事实，因为如果没有其他原因的话，他们会认为**我**是（或曾经是）处在一个“对它做什么”的立场上。他们会认为我做别的什么事或根本不做任何事的可能性是向我敞开的。但我们假定了决定论为真，就意味着一千万年前（比如说）仅有一种在物理上可能的未来（事物只有一种在物理上可能的连续的方式），这个未来包括了我现在在写这本书（因为这是我在事实上所做的）：给定了一千万年前事物存在的方式和自然的法则，我现在在写这本书就一定会实现。但是来看两个事实的命题 209

- 事物一千万年前是那样。
- 如果事物一千万年前是那样，那么我现在就在写这本书。

（这里的“那样”表示对一千万年前事物存在的方式的一个完全的描述或说明。）由这两个命题所表达的事实都是无法触及的事实。

没有人能够,或曾经能够对一千万年前事物存在的方式做什么。没有人能够,或曾经能够对由第二个命题表达的事实做什么,因为这个命题是自然法则的一个后果,没有人能对什么是自然法则或什么是自然法则的后果做什么。如果我们想像一个可能世界,其中事物是(如在现实世界中)一千万年前那样,但在其中我决定学习航海而不是写作这本书,我就是在想像一个有着不同的自然法则的世界;因为**现实的**法则说明了如果在某一个时间事物是那样的话,那么一千万年以后我(或是任何像我这样的人)将会写作而不是航海。(记住:我们假定了决定论是真的。)

现在来回忆那个原则。如果上面两个陈述是无法触及的事实的陈述,根据这个原则得出了我在写作这本书这个事实是一个无法触及的事实。显然,这一个别例子的内容——我在写一本书——在这个结论的推导中没有什么作用:如果决定论是真的,如果那个原则是正确的,**所有的**事实是无法触及的事实。在给定这个原则的条件下,它能得出决定论意味着没有自由意志。因为,如果有人有机会能够以别的方式行为,那么有人就能够使某些事物不同于那些事物实际上的方式。如果有人有**那种**能力,那么一些事实就不是无法触及的事实。这是为什么相容论者必须拒绝这个原则的原因。这就是那个奥秘,隐藏在相容论者呈现给世界的直接常识的外表之下的奥秘:相容论者必须拒绝这个原则,而这个原则似乎必然无可辩驳地为真。(并没有拒绝这个原则的相容论者一定认为在有人类之前世界上所发生的事实不是无法触及的事实——或者自然法则的那些事实不是无法触及的事实。这些变更比起对那个原则的拒绝更为合理。)如果那个原则是错误的,就会有一个非常大的奥秘。

然而,我们一定不要忘记,那个奥秘确实存在。有一些通常具备很好理由的原则会是错误的,它们的错误和那个原则的错误一样是巨大的奥秘。例如,来看通常称为"加速度的伽利略定律"这一原则。这个原则是类似下面这种情况的规律总结。假设一架飞机以相对于地面每小时 800 公里的速度飞行;假设在那架飞

210

机里面一只家蝇以相对于那架飞机每小时 30 公里的速度按照那架飞机飞行的方向飞行；那么那只家蝇飞行的速度是两个速度的总和：每小时 830 公里。根据狭义相对论，一个极为有用和牢靠的理论，伽利略的加速度定律不是真的（尽管当它应用于我们在日常生活中所涉及的速度时，这个定律所告诉我们的非常、非常接近真理）。然而，当我们抽象地来看这个原则（孤立于在狭义相对论的发展中引导爱因斯坦的因素），它似乎迫使人们接受其为真，毫不怀疑地将其接受为真。因此，有时促使一个人说"我只能看出那个命题不得不是真的"这样的话的"内在的信念"不是不合理的。（这不是一个孤立的例子。来看欧氏几何的情况，它似乎使心灵接受其为物理世界中真正的几何学。然而，物理学家告诉我们，欧氏几何只是物理世界中最近似为真的。）

不过，奥秘毕竟是一个奥秘。由于相容论者隐藏了一个奥秘，我们就不能是非相容论者了吗？不幸，非相容论也隐藏了一个奥秘。

来，我向你们表明一种奥秘。

如果我们是非相容论者，我们必须要么否认自由意志要么否认决定论（或者两个都否认）。如果我们否认了决定论会怎样？现在否认决定论比起 19 世纪时更容易了一些，那时一般认为决定论是由物理学确定的。但是当前物理学中的量子力学的世界是不可逆转的非决定论的（至少这是物理学家中的通常观点），因此物理学就不能确保决定论。然而，物理的世界充满着似乎"出于实践的目的"而规定的对象和系统——例如，数字计算机——许多哲学家和科学家相信一个人的身体是由所有人的身体决定的。但是让我们不要争论这些问题。出于论证的目的，让我们假设人的身体显示出相当大程度上的非决定论。让我们假设实际上每个人的身体是这样的，以至当和人的身体相关联的人的位格决定是去做 A 还是做 B 的时候，有这样一种在物理学上可能的未来，其中人体以一种适合做出 A 的方式行为，还有一种在物理上可能的未来，其中身体以一种适合做出 B 的方式行为。我们会

看出这个假设导致了一种奥秘。我们可以看出,自由意志所需要的非决定论似乎破坏了自由意志。

让我们仔细地考察假设人的行为要被破坏的后果。假设珍妮处于犹豫不决的苦恼之中;如果她做了一种打算,她会马上这么说,“约翰,爱丽丝的事我向你撒了谎”,如果她做了另一种打算,她会咬紧牙根,保持沉默。我们已经假设了有一个当前的物理上可能的连续,其中每一件事情都发生了。在给定当前时刻的物理世界的全部状态,并给定自然法则的条件下,两种情况都有可能发生;它们发生的几率是一样大的。

211

当然,每一个深思熟虑的行为在珍妮的大脑皮层中都有先导,因为正是珍妮的那一部分(或是她的身体的部分)控制着她的发声器官。让我们对这些先导做一个大胆的假设,因为对于我们的讨论来说它们是什么不会有真正的差别。(如果我们对于在珍妮做决定的时刻她的体内所发生的事情有某种精神图像的话,会有助于集中我们的思想。)让我们假定某种电流脉冲沿着珍妮大脑中的一根神经线路传递,它走到了一个分岔处。让我们假定如果它向左走,珍妮会做出忏悔,如果向右走,她会保持沉默。让我们假定电流脉冲走到分岔处时,它要走的那条路是未被决定的:甚至一个对珍妮大脑的状态有着完全的知识、对物理法则无所不晓以及具有无限计算能力的全知的存在能说的也不过是,“法则和她的大脑的当前状态会使电流脉冲走其中一条路;因此当它遇到一个分岔的时候,没有对于它走哪一条路的预测是可能的;它会向左,也会向右,能说的就是这些。”

现在让我们问:电流脉冲向左还是向右**取决于**珍妮吗?[4] 如果我们思索片刻,我们会发现很难看出这是如何取决于她的。在脉冲“决定”走一条路还是另一条路之前的那一刹那,没有什么使脉冲走一条路或是另一条路。如果它向左走,它**只是就那么发生了**。如果它向右走,它也只是就那么发生了。珍妮没有办法**影响**到脉冲。她没有什么办法使脉冲走一条路而不是另一条路。或者,至少是她没有办法使脉冲走一条路而不是另一条路并留出做

一个未被决定的事件的“选择”。如果珍妮做了什么使脉冲向左走，那么显然它向左走不是一个未被决定的事件。只有当自为者能够安排事物使得**这个**结果的出现是不可避免的，或使得**那个**结果的出现是不可避免的，那个过程的结果会是什么才取决于自为者，这个观点是合理的。如果这个合理的观点是正确的，那么那个**非决定论**过程的结果就似乎没有取决于珍妮（或别的任何人）的可能性了。似乎可以得出这样的结论，如果当一个人要决定做什么的时候，那个人意愿的结果会是什么不取决于那个人。因此，非相容论是不是一个站得住脚的观点还很不清楚。相信自由意志的非相容论者一定会说：尽管有上面的论证，一个自为者决定一个非决定的过程的结果取决于一个自为者仍是可能的。但如何面对这个论证呢？

一些非相容论者试图通过求诸一种特殊的因果性来面对这个论证。形而上学家们对于哪种事物处于因果关系中没有一致的意见。这是一个正统的，或“休谟式”的立场：尽管我们的习惯用语有时暗示了别的东西，但原因和结果总是事件。我们会说“斯大林造成了”数百万人的死亡，但当我们这么说的时候，我们不是在严格意义上说一个**个体的事物**（斯大林）是某个事件的原因。严格地说，是某种**事件**（斯大林的某种行为）是某种其他事件的原因（数百万人的死亡）。然而，尽管它暗示了实际上是事件引起了其他的事件，但在一些情况下，是**位格**或**自为者**，即个体事物引起了事件。根据这个含义，在珍妮大脑中的一个事件——比如说，电流脉冲走向了一个神经叉的左边那支——会将珍妮作为原因。不是涉及珍妮的一些事件或变化，不是发生在珍妮里面的某种事情，不是珍妮**所做的**什么，而是珍妮本人，作为位格和自为者的珍妮，作为个体事物的珍妮是这些事件的原因。 212

因果性的这一“类型”通常被标识为“自为者—因果性”（agent-causation），它和另一种“类型”的因果性相对照，即“事件—因果性”（event-causation），这种因果性发生于一个事件引起了另一个事件的情况中。一个事件是一个个体事物的内在的特性的

变化，或是某种个体事物与其他个体事物所处关系的变化。当在某个时间发生的一个变化是由于发生在较早时间的一个变化的时候，事件—因果性就发生了。然而，如果有“自为者—因果性”的话，一些变化就不是由于较早时候的变化，而只是由于自为者：由自为者**开始**，由自为者**结束**。

现在让我们回到相信自由意志的非相容论者所面临的问题：一个非决定的过程的结果取决于自为者是如何可能的？那些诉诸自为者—因果性的非相容论者对这个问题会做如下答复：“一个具有一个结果而不是另一个结果的过程是一个事件。说一个过程的结果取决于自为者就是说自为者能造成那个过程会具有的每一种结果。例如，假设珍妮决定做什么是一个非决定的过程，这个过程在她决定说出事实的时候结束了，尽管它是非决定的，自然法则和事物初始时候的状态和她最后保持沉默的结果是一致的。但是假设珍妮最终说出事实，她也可以保持沉默。那么结果是什么取决于她。这就是一个过程是以 A 结束还是以 B 结束取决于一个自为者：使这个过程以这两种方式中的一种终结，也能使这个过程以另一种方式终结。”

对这一回答有两种“标准的”反对意见。它们以问题的形式出现。第一个问题是，“当一个人说珍妮是她决定说出事实的自为者—原因的时候，他会对珍妮决定说出事实这个命题添加什么呢？”第二个问题是，“**珍妮成为她决定说出事实的决定的自为者—原因**，这个事件是怎么回事？根据你的立场，这个事件发生了，它是非决定的——因为如果它是由事物早先的状态和自然法则决定的，它就是决定了的，那么她说出事实的决定会由同样的因素决定。即使有自为者—因果性这回事且这个事件发生了，它是否发生如何取决于珍妮呢？如果珍妮是她决定说出事实的自为者—原因，她是否是她说出事实这个决定的自为者—原因不取决于她，那么她是说出事实还是保持沉默不取决于她。”

对这两个标准的反对意见有着标准的回应。对第一个问题的回答是：“我不知道如何回答你的问题。但这是因为因果性是

一个奥秘，而不是因为有关于**自为者**—因果性的**特别的**奥秘。对于事件—因果性，你如何回答同样的问题：当一个人说早先的事件是后来事件的**原因**时，那个人会对两个事件相继发生这个命题添加些什么呢？"对第二个问题的回答是："但是，**珍妮成为她决定说出事实的决定的自为者—原因和珍妮成为她决定保持沉默的决定的自为者—原因**这两个事件中哪一个会发生取决于珍妮。这是因为她是前者的自为者—原因，也能成为后者的自为者—原因。无论在任何情况下，珍妮是一个事件的自为者—原因，她也是她成为那个事件的自为者—原因的自为者—原因，也是她成为那个事件的自为者—原因的自为者—原因的自为者—原因，如此类推，以至'无穷'。当然，她没有**意识**到她成为了所有这些事件的自为者—原因，但自为者—原因的学说并没有使所有的自为者意识到在那些事件中，他们是自为者—原因。" 213

这些回答也许有效，也许无效。我复述它们是因为如我所说，它们是对这些标准的反对意见的标准回答。我对这个争论没有清晰的理解，因为我不理解自为者—因果性。至少我不认为我理解了它。在我看来，相对于个体事物中的一个**变化**，一个个体事物是一个变化的原因，其中的含义是一个奥秘。我并不把这看作是反对自为者—因果性——在个体事物和事件间的一些关系——**存在**的一个论证，当它最后被理解的时候，会看出它满足了那些声称掌握了这个概念的人所提出的对"自为者—原因"的描述。世界充满着奥秘。有许多话似乎是无意义的，但实际上不是完全没有意义的。（"弯曲的空间！毫无意义！空间是弯曲的事物所在的东西。空间本身不能被弯曲。"当然，如果"弯曲的空间"这个词是一位科幻小说家说出的，它就没什么意义，在科学中没有任何实际的用途。但是广义相对论暗示了空间具有这样一个特征是可能的，那些理解了这一理论的人都认为"弯曲的"这一说法是合适的。）我只是说自为者—因果性是一个奥秘，用它来解释一个非决定过程的结果如何取决于某人就是用一个奥秘来解释另一个奥秘。

但现在一种令人忧虑的可能性出现了。相容论和非相容论似乎都导致了奥秘,或许对此的解释只能是自由意志是一个自相矛盾的概念。也许自由意志,如非相容论者所说,和决定论是不相容的。但也许非相容论和非决定论也是不相容的,因为一个非决定的过程的结果取决于一个自为者是不可能的。如果自由意志与相容论和不相容论都不相容,那么因为要么相容论为真,要么不相容论为真,所以自由意志就是不可能的。当然,不可能的东西就不存在。我们又能避免接受自由意志不存在而导致的奥秘吗?如果我们愿意说自由意志不存在,那么我们就无需接受那个原则——**并且**我们就无需假定一个非决定的过程的结果取决于一个自为者是可能的。

但是再想一想。假设你正在决定去做什么。假设你所面临的选择不是稀松平常的琐事。我们所假设的不是要去看两部电影中的哪一部或是要订哪一种冰淇淋。我们所假设的事件是非常重要的,无论如何,对你来说是非常重要的。也许,你在决定是否要和每个人结婚,或正在决定是否要冒失去工作的危险向上司报告一个不合乎道德的经营方式,或者是否为一位罹患重症的至亲骨肉签署"病危"通知。在这些情况中挑出一个,并想像你置身其中。(如果你实际上面对一个不是细枝末节的选择,你无需想像别的什么。想想你自己的处境。)来看两套深思熟虑的行为。在脑海中浮现它们,让你的注意力在它们之间来回反复。你真的认为你将选择的这些行为不取决于你吗?你真地相信吗?

214

许多哲学家说过尽管在对**未来**的两种行为之间的选择似乎总是向他们"敞开的",但当他们回过头来看**过去的**决定时,他们所做出的那个特殊决定看上去似乎总是不可避免的。这是一个合理的观点吗?我能证明的是当我考察我本人过去的决定时我自己没有发现这种情况。即使我有的话,我会将"预见"(foresight)与"后见"(hindsight)哪一个更值得信赖看作是一个开放的问题。(为什么我们要假设"后见"是可信的?也许在我们心中有一些心理的作用,为了使我们更有效地将这些决定抛在脑后以避

免我们反复不断地受其困扰，会造成我们过去的选择是无法避免的幻觉。也许我们有一种最为可能的方式来解释我们过去选择的自然倾向。一个人会想出许多并非不合理的假设，这些假设说明了我们对过去的选择是惟一的选择这个印象——如果我们确有这个印象的话——是不可信的。）

当我自己用我上面所描述的方式看我未来的一系列行为的时候，我发现相信它们中的每一个都是向我“敞开的”是一个无法抗拒的倾向。这个倾向也许会助长幻觉。也许自由意志属于现象，不属于实在。如果自由选择的概念是自相矛盾的，对这个自相矛盾的事物的信念对人类行为来说仍然是无法摒弃的。让我们自问：“如果相信，**真正地相信**只有一种行为是向我们敞开的，那么会是什么样子？”

可以合理地说明在这样的条件下决定做什么是不可能的。例如，假设你在某个只有一扇门的房间中，这个门是离开这个房间的惟一出口。假设当你正在想是不是要离开这个房间时，你听到了咔嗒一声，好像是房门被锁上的声音，你现在对于是否能离开这个房间处于一种不确定的状态。你能继续决定是否要离开这个房间吗？似乎不会。（尝试想像你自己处于这样的情景中，来看是否你能继续想像自己决定是否离开。）你不会这么想是因为你不再确信离开这个房间是可能的。（并不是你确信离开这个房间是不可能的。你不相信任何一种情况，因为你对于你是否能离开处于一种不确定的状态。）当然，你能决定你要不要起身试试这扇门是否被锁上了。那是对你可能的——至少你可能相信这一点。如果那扇门被证明没有被锁上，你能“有条件地”决定是否离开。但这和去决定是否离开这个房间不是一回事。

这个思想试验使我相信除非做 A 和做 B 对我来说都是可能的，我就不能决定是做 A 还是做 B。因此，除非我相信不只一种行为是向我敞开的，我就不会去决定做什么。如果我从未决定去做什么，如果我从未有意图地做某事，作为一个人我就不是很有用。在自然状态中，我这样无疑要饥寒而死。在文明社会中，我 215

很有可能被收容起来。因此,相信自身的自由意志几乎是我们必不可少的一件事。像我们这样的存在物相信自由意志似乎是进化的必然结果。进化的必然性对像逻辑上的一致性这种事缺乏尊重。因此,我们不相信我们具有自由意志的信念(如果我们实际上具有这种信念)是可能的。如果进化将某种信念强加于我们(只是因为我们没有那种信念就不能活),我们持有这种信念并不能为这种信念为真的假设提供明确的支持;它甚至不支持这个假设在逻辑上是一致的。(不是有人相信没有什么人,包括他本人在内,具有自由意志吗?好吧,肯定有一些人说他们是这么认为的。我怀疑他们没有正确地描述他们自身的信念。但是即使有一些人认为没有人具有自由意志,并不能得出这些人不认为他们具有自由意志,因为人们会具有矛盾的信念。“在一个层次上”——抽象的或理论的——有人相信自由意志是一个幻觉,而在另一个层次上——在具体的日常生活的层次上——他们相信他们自己具有自由意志。)

然而,当说完这些话之后,我发现我自己相信有时候不只一种行为是向我敞开的,我不能放弃这个信念。(如约翰逊博士所说,“先生,我们知道我们的意志是自由的,这是它的了结。”)如果这个信念是一种幻觉,我在这个假设中没有发现一点合理之处。有时候认为自由意志是一个幻觉似乎很有吸引力。相信自由意志是一种幻觉——或是以一种理论化的方式玩弄这个观念——或许对于一个背叛朋友的人或是通过散布恶毒的谣言而获取成功的人来说是有吸引力的。如果你做了那种事情,你不想相信你不能以别的方式行为,没有别的行为真正地向你敞开吗?那不是要假设你的行为是由你的基因或出身决定的,或是由千百万年前的事物的方式决定的吗?(让—保罗·萨特曾经说过决定论是借口的无底洞。)一个人认为自己是一个知识精英团体中的一员,那个团体的成员认为他们摆脱了束缚大众的一种幻觉,这种看法极具诱惑力。当然,这个假设也有它不具有吸引力的一方面。比如,如果它排除了羞耻,它也在同样的基础上排除了赞许。但是,

不管它有没有吸引力，它似乎是错误的。如果有绝对无误的源泉——比如说上帝——告诉我我没有自由意志，我将不得不把这条知识作为我根本不理解世界的证明。如果一个绝对无误的源泉告诉我意识不存在、物理世界是一个幻觉或是自相矛盾的命题会是真的，那么就会这样。我不得不说，“好吧。你是一个绝对无误的源泉。但是我只是看不出你对我说的话怎么是真的。”简言之，提议我们相信我们没有自由意志就是提议我们接受一个奥秘。

我的结论是没有一个人们对于自由意志所持的立场不会遇到奥秘。我本人倾向于下面的奥秘：我相信我们有意所做的事情的结果是未被规定的，然而这些有意的行为的结果有时——以我所不理解的一些方式——取决于我们。 216

我相信如果珍妮自由地决定说出事实，那么下面的陈述就是真的：如果当珍妮要决定说出事实那一刻之前上帝要创造出一千个与珍妮一模一样的复制品，并将每一个复制品置于同珍妮当时所处的环境一模一样地复制出来的环境中，一些复制品会选择说出事实，一些复制品会选择保持沉默，对于一个特定的复制品做出什么样的选择没有解释。然而，我相信珍妮，那个现实中的珍妮，能够说出事实也能够保持沉默。

我接受这个奥秘是因为对我来说这是可以接受的最小的奥秘。如果有人相信人类没有自由意志，那个人就接受了一个奥秘——在我看来，那是一个比我所接受的奥秘更大、更深的奥秘。例如，否认那个原则的一些人接受了这个奥秘——在我看来，也是一个比我所接受的奥秘更大、更深的奥秘。但是别的人对哪种奥秘更大，哪种奥秘更小会有不同的看法。

重要的是意识到在对于和自由意志问题相关的奥秘的讨论中我们没有面面俱到。在这种关联中我们没有讨论到的最重要的问题是自由意志和道德的关系。在我们一开始对自由意志的讨论中，我们说过人们一般认为道德需要自由意志。如果这一观点是正确的，那么在一个没有自由意志的世界中，所有的道德判断都是错误的，或是在某种方式上是不适当的。如果那样的话，

他们否定自由意志的存在所遇到的奥秘就会极度加重。例如，种族主义、虐待儿童或是种族灭绝、系列谋杀在道德上真的就是不能反对的吗？如果一个绝对无误的源泉告诉我虐待儿童在道德上是不能反对的，我的主要的反应是一种恐惧。但是我对这个更为抽象、更为理论化的启示也有一种消极的反应。我将得出结论说我根本不理解这个世界。我不得不说我只是不理解虐待儿童如何在道德上是不能加以反对的。

然而，否认自由意志的哲学是否一定就承认所有的道德判断是错误的(在其他某种意义上都是幻觉的工具)这一点是有争议的。道德所要求自由意志的"常识"并不像它过去那样是常识了。随着几乎所有英语哲学家都是相容论者，几乎英语哲学界中的每个人都持有这种意见。这是相容论者和少数不相容论者的共同假设。然而，现在相容论者比起过去更少有共同意见，这在根本上是由于哲学家们意识到相容论必须否认那个原则。许多现在反对相容论的哲学家以前曾强烈地为这个立场所吸引。因为这些哲学家，或他们中的许多人拒绝那种需要非决定论的自由意志的可能性，他们也一并拒绝了自由意志。但是大多数拒绝自由意志的哲学家不愿意说道德是一种幻觉。于是，道德在根本上不需217 要自由意志的观点变成了一种日益流行的立场。出于这个原因，在那些拒绝自由意志的人所必须接受的奥秘之中我没有算上道德是一种幻觉。我本人相信如果没有自由意志的话，道德就是一种幻觉。(实际上，这个条件命题在我看来似乎是自明的；一个无可怀疑的源泉告诉我它是错的，我认为它的错误是一个大奥秘。)但是，由于这个争论所涉及的话题牵扯到道德哲学而不是形而上学，我就不讨论这些问题了。

对于自由意志的不同立场的支持者们所遇到的各种奥秘，不管人们怎样评判孰大孰小，这些奥秘是存在的。形而上学家们的任务是展示这些奥秘。我们中的每一个人必须确定，在没有来自形而上学家的更多帮助的条件下，如何回应形而上学家们展现在我们眼前的一连串奥秘。

进一步的阅读建议

贝洛夫斯基(Bernard Berofsky)的《自由意志与决定论》(*Free Will and Determinism*)和华生(Gary Waston)的《自由意志》(*Free Will*)是有关自由意志和决定论的优秀文集。更晚近的菲舍尔(John Martin Fischer)的《道德责任》(*Moral Responsibility*)有许多有用的材料。我自己的书《论自由意志》(*An Essay on Free Will*)是对不相容论的捍卫。这本书的大部分对于没有正规的哲学训练的读者也是可以理解的。该书的核心论证在刘易斯(David Lewis)的出色文章"我们自由地打破规则吗?"("Are We Free to Break the Laws?")(对于没有受过哲学训练的人来说,理解起来是困难的)一文中受到了攻击。丹内特(Daniel C. Dennett)的《自由的场所》(*Elbow Room*)是对相容论的捍卫的极具可读性的(颇有特点的)一本著作。"在一个非决定论的世界中能有自由意志吗?"这个问题是收集在奥康纳(Timothy O'Connor)的《自为者、原因和事件：论非决定论和自由意志》(*Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*)一书的文章中的主题。对于放弃我们对自由意志的信念而给我们的道德信念和实践所造成的后果,见德克·佩勒布姆(Derk Pereboom)的《没有自由意志的生活》(*Living Without Free Will*)。

注释：

1. 从这个"自由意志"的讨论中可以确定的是我们所称的"自由意志"称为"自由选择"更为合适。然而,"自由意志"是传统上用来表达这个概念的词语,我用它是出于对传统的尊重。
2. 大卫·莱昂斯(David Lyons)建议我用这种方式画这个图。
3. 条件命题会是事实的命题。例如,"如果一个水晶的酒杯从三米高的地方落到石头的地板上,它会破碎"这个命题陈述了一个事实。
4. 如果"该珍妮做出决定了"需要一个定义的话,我提供下面的定义："该珍妮决定是 p 还是 q"意味着"要么是情况 p,要么是情况 q,珍妮既能(i)处理事物 p,又能(ii)处理事物 q"。

第十三章　最后的沉思

在这本书的第一页我说过当你读完这本书的时候，你对于形而上学是什么会有一个大致清晰的概念。我希望你现在有了。你所不具备的是形而上学的知识（如我在第一章所说的你不会得到的）。如果你用读这本书的时间去读一本地质学、税法或音乐理论的书，你会获得那类的知识，但除了偶尔获得一些人思想的知识外，从本书中得不到什么知识。现在你对由现象考察本质的意思有了大致清晰的理解：世界实在所是的方式以及它以那种方式存在的终极理由。当我们尝试这么做的时候，我们通常所收获的是悬而未决的问题和奥秘。第一部分主要涉及悬而未决的问题。常常有人回答形而上学的问题，或至少个别的形而上学家确信他们回答了形而上学问题。但如我所反复强调的，这些个别的形而上学家从来没有让形而上学家的圈子分享他们的信心。在第一部分中，我回答了各种形而上学问题，对那些回答我是很有信心的。我已经解释了为什么在我看来其他的形而上学家对于那些问题的答案所具有的信心放错了地方。第二和第三部分讨论的主要是奥秘。在我看来那些奥秘远远比那些悬而未决的问题更为有趣，大致来说也更为重要。（但也不是在所有情况中都是如此。在形而上学中没有什么比客观真理的问题更为重要了。）让我们以对奥秘的沉思作为总结。

形而上学家所揭示的奥秘当然是相对于我们自身和我们理解事物的能力的奥秘。**就其自身**没有什么是奥秘的，无论那意味着什么。一切都如其所是；一切事物都具有一系列的特性，这些特性都必定是一致的。（根据定义，实在一定是一致的，因为不一致是非实在的标志。这是我们知道圆的方并不存在的方式。它

们并不存在，因为它们不可能存在。不一致就是不可能存在。）如果上帝存在，没有什么对他来说是奥秘的。但也许上帝并不存在。也许上帝**不可能**存在。也许没有任何的存在物，神的或人的，自然的或超自然的，尘世的或天国的，能理解世界所是的方式以及为什么世界是那种方式。

219

有一种可能性我们必须认真对待：世界并非“就其自身”而言是无法理解的，而是对任何可能成为它的栖居者来说是无法理解的。无论怎样，我不指望任何人在不久的将来解决任何形而上学问题——或许，在遥远的未来人们是可以知道真理的。我要解释为什么我要怀疑我们解决任何形而上学的问题的可能性。首先让我们出于论证的目的假定形而上学问题在某种意义上是可以解决的，那么说解决它们就是有意义的。（如果不是这样，那么当然就没有人要解决它们。）我们人类具有某种智慧的天赋。其他的理性物种具有其他的智慧天赋。他们的天赋或许会比我们的更强大，或许不如我们的强大。实际上，很难设想比起我们人类来具有**更少的**天赋，甚至只少一点点天赋的存在物能够解决所有的形而上学问题——或是其中的一些。（一个比我们天赋更少的物种能在我们惨败的地方取得成功吗？）我们也能想像一个物种在形而上学方面比我们具有多得多的智慧天赋。（至少我认为我能想像到这一点。）显然，这样一个物种比我们更有可能解决形而上学问题。

如果我们相信我们能解决形而上学问题，那么我们就一定相信我们只是**刚刚**能够这么做；我们一定相信如果我们的智慧天赋稍微减少了一点，我们就不能这么做。我们必须相信我们解决形而上学问题的能力就像是在 4 分钟内跑 1 英里的能力一样：我们（我们之中少数个别的人）只是刚刚能够做到这一点。这不就是一个相当不合理的观点了吗？为什么我们所具有的那种智慧的能力只能勉强胜任这个任务呢？为什么我们寄希望于这样一根幸运的稻草呢？[1]

让我们假定智商测试真的能测算出智力水平。让我们假设

所测出的智力水平关系到我们能否在形而上学上取得成功。为什么我会假设一个平均智商100的物种——我们自己——**能够**解决形而上学问题呢？显然，一个平均智商60的物种就能解决形而上学问题，而一个平均智商160的物种就能比我们更好地解决形而上学问题。为什么我们会假设“划分点”是90或95呢？为什么我们不假定它是130、170或250呢？对奥秘的沉思可以得出这样的结论，形而上学向我们显现了我们无法透彻理解的奥秘，这个事实本身并不是奥秘的。这正是我们所预料的，我们确信只比我们的智慧稍微少一点的存在物**肯定**不能透彻理解这些奥秘。如果我们不能知道究竟为什么有物存在，或是为什么有理性的存在物，或是时间的表面上的运动与实在是如何联系的，或是思想和感情是如何可能的，或是我们是否相信我们具有自由意志是真的——为什么这会使我们惊讶？我们有什么样的理由，我们可能有什么样的理由，认为我们具有智慧能力就等于承担了回答这些问题的任务？[2]

220 **注释：**

1. 我们身体的能力刚刚可以在4分钟内跑1英里，这没有什么奥秘。（第一次有人做到这一点是在1954年。到1999年7月这个记录是3：43：13。这个数字不太可能变得更低了。）这是因为4分钟不是脱离于我们的身体能力而选择的；我们对“在4分钟内跑1英里”这个任务感兴趣是因为它代表了一种对我们身体能力的挑战。但我们对“解决形而上学问题”这个任务感兴趣不是因为它代表了挑战；它是有趣的是因为形而上学问题对我们来说是有趣的。假设一种有天赋的马——像《格列佛游记》中的Houyhnhnms。它们对“4分钟内跑1英里”这个任务不感兴趣，因为一匹马4分钟内跑1英里容易得可笑。但是即使对于一个可以轻而易举解决形而上学问题的物种来说，“解决形而上学问题”这个任务仍是非常有趣的，这只是因为那个物种中的成员想要知道这些问题的答案。
2. 我们贬低我们在形而上学上的成就是因为我们将其和成果显著的科学成就相比较。但我们的科学成就似乎并非注定发生。在上千种文化和文明中，只有一种，欧洲的第二个千年的文明，创造了我们现在所称的科学。（中国

人，印度人，中世纪的阿拉伯人以及成就最为突出的古希腊人在数学方面都做出了重要的发现，并将这些发现应用于天文学：他们创造了天体的模型，能够极其精确地预测出天空中的光点的运动。但在做出这些之后，他们没有了进展。）一种“适当的”文化，一种能真正解决形而上学问题的文化，会是还没有到来吗？显然，没有人能排除这种可能。但这些问题太复杂了，不可能在一个注释中加以讨论。那些打算考察这些问题的人可以先阅读柯林·麦克金(Colin McGinn)的《哲学的问题》(*Problems in Philosophy*)。

参考文献

Alton, William P. "Yes, Virginia, There Is a Real World"("是的,维吉尼亚,有一个实在的世界"). *Proceedings and Addresses of the American Philosophy Association* 52(1979): 779—808.

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic* (《语言、真理和逻辑》). London: Gollancz, 1936.

Behe, Michael J. *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (《达尔文的黑匣子》). New York: the Free Press, 1996.

Bennett, Jonanthan. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (《洛克、贝克莱和休谟: 中心主题》). Oxford: the Clarendon Press, 1971.

______. *A Study of Spinoza's Ethics* (《斯宾诺莎＜伦理学＞研究》). Indianapolis: Hackett, 1979.

Bekeley, George. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (《海拉斯和菲洛诺斯的三篇对话》), ed. and with an introduction by Robert M. Adams. Indianapolis: Hackett, 1979.

Berofsky, Bernard. ed. *Free Will and Determinism* (《自由意志和决定论》). New York: Harper& Row, 1988

Blackman, Larry Lee, ed. *Classics of Analytical Metaphysics* (《分析形而上学经典》). Lantham, Md. : University Press of America, 1984.

Bradley, F. H. *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay* (《现象与实在》). Oxford: the Clarendon Press, 1893. Chapter II and III are printed in Blackman.

______. "On Appearance, Error and Contradiction. "("论现象、错误和矛盾") Mind 74 n. s. (1970). Reprinted in Blackman.

______. "Reply to Mr Russell's Explanations. "("反驳罗素先生的解释") Mind 77 n. s. (1971). Reprinted in Blackman.

Burrill, Donald R. , ed. *The Cosmological Argument: A Spectrum of Opinion* (《宇宙论证明》). Garden City, N. Y. : Anchor Books, 1967.

Davies, Paul. *About Time: Einstein's Unfinished Revolution*(《关于时间：爱因斯坦的未完成的革命》). New York: Touchstone, 1995.

Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker* (《盲目的钟表匠》). New York: Norton, 1986.

Dennett, Daniel C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*(《达尔文的危险观念》). New York: Simon& Schuster, 1995.

______. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*(《自由的场所》). Cambridge: M. I. T. Press, 1984.

Denton, Michael. *Evolution, A Theory in Crisis* (《进化：危机中的理论》). London: Burnett, 1986.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*, trans (《第一哲学沉思集》). from the Latin by Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett, 1979.

Edwards, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols(《哲学百科全书》). New York: Macmillan and the Free Press, 1967.

Ewing, A. C. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*(《康德的＜纯粹理性批判＞简评》). London: Methuen, 1938.

Fisher, John Martin, ed. *Moral Responsibility* (《道德责任》). Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Foster, John. *The Case for Idealism* (《观念论的一种情况》). London: Routledge, 1982.

Gale, Richard, ed. *The Philosophy of Time: A Collection of Essays*(《时间的哲学：文选》). London: Macmillan& Co., 1968.

Hofstadter, Douglas R., and Daniel C. Dennett, eds. *The Mind's I* (《心灵的我》). New York: Basic Books, 1981.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed(《自然宗教对话录》). by H. D. Aiken. New York: Hafner, 1955.

Hutchison, John A. *Paths of Faith*, 4th ed (《信仰之路》). New York: McGraw-Hill, 1991.

James, William. *The Varieties of Religion Experience: A Study in Human Nature*(《宗教经验种种》). New York: Mentor Books, 1958. 222

Johnson, Phillip E. *Darwin on Trial* (《审判达尔文》). Washington: Regnery Gateway, 1991.

Körner, S. *Kant*(《康德》). Baltimore: Penguin Books, 1955.

Kripke, Saul A. *Naming and Necessity*(《命名与必然性》). Cambridge: Har-

vard University Press, 1980.

Leibniz, G.. W. *Principles of Nature and Grace*, included in *Leibniz: Philosophical Writings*, trans. and ed(《自然与恩宠的原则》). by Mary Morris. London: J. M. Dent& Sons, 1934.

Leslie, John. *University*(《宇宙》). London and New York: Routledge, 1989.

Lewis, David. "Are We Free to Break the Laws"("我们自由地打破规则吗") included in Lewis's *Philosophical Papers, Vol. II.* New York: Oxford University Press, 1986.

Markosian, Ned. "How Fast Does Time Pass?"("时间走得有多快?") *Philosophy and Phenomenological Research* 53 (1993): 851—869.

Mayr, Ernst. "The Probability of Extraterrestrial Intelligent Life"("地外智慧生物的可能性"), included in Michael Ruse(ed.), *Philosophy of Biology*. New York: Macmillan, 1989.

Mcginn, Colin. *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*(《哲学中的问题: 探究的限度》). Oxford: Blackwell, 1993.

McTaggart, J. M. E. *The Nature of Existence*(《存在的本质》). 2 Vols. Vol I, Cambridge: Cambridge University Press, 1921. Vol 2. C. D. Broad(ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Monod, Jacques. *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, trans(《机会与必然性》). by Ausryn Wainhouse. New York: Vintage Books, 1971.

Nagel, Thomas. *The Last Word*(《最后的话》). New York: Oxford University Press, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *Thus Speak Zarathustra*, included in The Portable Nietzsche, ed(《查拉图斯特拉如是说》). and trans. by Walter Kaufmann. New York: Viking, 1954.

O'Connor, Timothy, ed. *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*(《自为者、原因和事件: 论非决定论和自由意志》). New York: Oxford University Press, 1995.

Paley, William. *Natural Theology*(selections), ed(《自然神论》). by Frederick Ferré. Indiannapolis: Bobbs-Merrill, 1963.

Pereboom, Derk. *Living Without Free Will*(《没有自由意志的生活》). Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Perry, John. *Personal Identity*(《位格同一性》). Bekeley: University of Cali-

fornia Press, 1975.

Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*(《上帝、自由与恶》). New York: Harper& Row, 1974.

Plantinga, Alvin, ed., with an introduction by Richard Taylor. *The Ontological Argument: From St Anselm to Contemporary Philosophers*(《本体论证明》). Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1965.

Plato. *Phaedo*, trans(《斐多篇》). and with introduction, notes and appendices by R. S. Bluck. London: Routledge, 1955.

Polkinghorne, John. *The Particle Play: An Account of the Ultimate Constituents of Matter*(《粒子的游戏》). Oxford: W. H. Freeman, 1979.

Putnam, Hilary. *The Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*, 1985 (《实在论的多重面孔》). La Salle, Ill.: Open Court, 1987.

______. "The Meaning of 'Meaning'"("'意义'的意义"), included in Putnam's *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers, Vol. II.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

______. *Reason, Truth and History*(《理性、真理和历史》). Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Rorty, Amelie O. *The Identities of Persons*(《位格的同一性》). Berkeley: University of California Press, 1976.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*(《哲学与自然之镜》). Princeton: Princeton University Press, 1979.

Rowe, William L. *Philosophy of Religion: An Introduction*(《宗教哲学》). Encino, Calif.: Dickenson, 1978.

Russell, Bertrand. "Some Explanations in Reply to Mr Bradley."("反驳布拉德雷先生的一些解释") *Mind* 75 n. s. (1910). Reprinted in Blackman.

Schwarz, Stephen P., ed., *Naming, Necessity, and Natural Kinds*(《命名、必然性和自然种类》). Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Searle, John. *The Construction of Social Reality*(《社会实在的构造》). New York: the Free Press, 1995.

Shapiro, Robert. *Origins: A Skeptic's Guide to the Creation of Life on Earth* (《起源:对地球生命的创造的怀疑论指南》). New York: Simon& Schuster, 1986.

Sklar, Lawrence. *Philosophy of Physics*(《物理哲学》). Boulder, Colo.: Westview Press, 1992.

223

Smart, J. J. C. ed. *Problems of Space and Time*(《空间和时间的问题》). New York: the Macmillan Co., 1964.

____. "Time and Becoming,"("时间与生成") included in Peter van Inwagen, ed., *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*. Dordrecht: D. Reidel, 1980.

Spinoza, Benedict. *The Collected Works of Spinoza* ed(《斯宾诺莎著作集》). and trans. by E. M. Curley. Princeton: Princeton University Press, 1984.

______ *Spinoza: Selections*, ed(《斯宾诺莎:著作选》). by John Wild. New York: Scibner's, 1930.

Swinburne, Richard. "The Argument from Design."("出自设计的证明") *Philosophy* 43 (1968).

Taylor, Richard. *Metaphysics*, 4th ed. (《形而上学》). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1992.

Thomason, Judith Jarvis. "Parthood and Identity Across Time."("部分和跨时间的同一性") *The Journal of Philosophy* 80 (1983): 201—220.

van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*(《论自由意志》). Oxford: the Clarendon Press, 1983.

van Inwagen, Peter, and Dean W. Zimmerman, eds. *Metaphysics: The Big Questions*(《形而上学:大问题》). Oxford: Blackwell, 1998.

Waston, Gary, ed. *Free Will*(《自由意志》). Oxford: Oxford University Press, 1982.

索　　引

228

230

译后记

本书的翻译大致在 2005 年上半年完成，其后又断断续续做了校对工作。在本书翻译工作基本完成的时候，译者冒昧邀请因瓦根教授为中译本作序，因瓦根教授慨然应允，而尤令译者感动的是因瓦根教授并没有在中译本序言中重述已有的内容或是铺陈一些客套话，而是取一个新的视角，从西方哲学史上形而上学观念的变化来引入形而上学，这样或许对于中国读者来说更易寻得形而上学的门径。这里向因瓦根教授表示感谢。

这里还要特别感谢本书的责任编辑游冠辉先生，没有他认真严谨的工作，本书也不可能和读者见面。

本书的论证结构缜密，而由于译者的翻译能力所限，担心其间严密的逻辑关联未能充分体现，故在有些译文(尤其是“本体论证明”一章)后附上相应英文，以求稍许弥补这种不足。最后要说，由于译者学识尚浅，加之英语水平有限，请专家和读者不吝指正译文中出现的错误，以待日后改进。这虽是套话，但亦发自肺腑。

宫睿

2007.6